

KONTRANARATIVI O  
"RATU PROTIV TERORIZMA"

U

IZABRANOJ PROZI NAKON  
11. SEPTEMBRA 2001.

FARUK BAJRAKTAREVIĆ

KONTRANARATIVI O “RATU PROTIV TERORIZMA”  
U IZABRANOJ PROZI NAKON 11. SEPTEMBRA 2001.  
Faruk Bajraktarević

Izdavač  
Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet

Za izdavača  
Prof. dr. Kenan Šljivo

Recenzenti  
Arijana Luburić-Cvijanović  
Lejla Osmanović

Lektor  
Šejla Hukara

Računarska obrada  
Narcis Pozderac, TDP Sarajevo

Sarajevo  
2024.

Elektronsko izdanje

ISBN 978-9926-491-33-8

CIP zapis dostupan u COBISS sistemu Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH pod  
ID brojem 61024518

FARUK BAJRAKTAREVIĆ

KONTRANARATIVI O  
“RATU PROTIV TERORIZMA”  
U IZABRANOJ PROZI NAKON  
11. SEPTEMBRA 2001.

Sarajevo, 2024.



# SADRŽAJ

UVODNA RAZMATRANJA .....	7
Ruine američke samopercepcije i neophodna “svijest o vrsti” .....	11
Radikalizacija i samoubilačko nasilje kao “protuotrov” na “rubu provalije”: kratak pregled predstojećih poglavlja.....	20
PRVO POGLAVLJE: OD ISLAMISTE DO “DOBROG MUSLIMANA” .....	30
Islamizam: enklava kao bolje mjesto u svijetu .....	33
<i>Islamista</i> : od autobiografskog subjekta do doušnika .....	39
DRUGO POGLAVLJE: PUTEM RADIKALIZACIJE KADA ULICE NISU NAŠE .....	51
Smrt oca i rođenje <i>nomosa</i> .....	58
TREĆE POGLAVLJE: ALTERNATIVA SUKOBU FUNDAMENTALIZAMA .....	69
Fundamentalizam pobjednika i fundamentalizam gubitnika .....	70
Nerado fundamentalista, rado sagovornik.....	79
ČETVRTO POGLAVLJE: SMRT KAO BIJEG OD NEŽIVOTA NA DRUGOJ STRANI ZIDA.....	83
Bombaški napad: vrata do stvarnosti van vidnog polja .....	85
Samoubilački napad: tijela bez zemlje na putu od srama do ponosa.....	92
ZAKLJUČNA RAZMATRANJA.....	100
BIBLIOGRAFIJA.....	107
INDEKS IMENA I POJMOVA .....	117
BIOGRAFIJA AUTORA .....	119



## UVODNA RAZMATRANJA

[U]rušavanjem kula bliznakinja Svjetskog trgovinskog centra u Njujorku 11. septembra 2001. urušile su se i kule bliznakinje “islama i Zapada” kao najpotentnija binarna oprečnost konstruisana i pomno oblikovana tokom kolonijalne modernosti. Ta zastarjela binarna suprotnost nema upotrebnost vrijednost unutar nove rekonfiguracije globalne moći, koja je istovremeno postkolonijalna i postmoderna. Unutar nje se, međutim, otvara ogroman prostor za globalizovanu imperiju i oblike revolucionarnog otpora tom carstvu.

– Hamid Dabaši (2008, 2)<sup>1</sup>

“Nešto” se dogodilo. Imamo osjećaj da nismo mogli vidjeti da nam se to sprema, a stanovite posljedice zasigurno proizilaze iz tog “nečeg”. Ali to nešto, mjesto i značenje tog “događaja” ostaju neiskazivi, kao kada imate intuiciju, a nemate zamisao, ili imate pojedinosti bez načelnosti na obzoru, ili pak nemate nikakvog obzora. On je van dometa jeziku koji priznaje svoju nemoć i sveden je na mehaničko izgovaranje datuma, njegovo beskraino ponavljanje poput ritualnog poja, bajalice, novinarskog naklapanja ili retoričkog refrena kojim priznajete da ne znate o čemu govorite.

– Žak Derida (u Borradori, 2003, 86)<sup>2</sup>

Osnovni i najambiciozniji cilj ove kratke studije je da se osvrtnom na reprezentativni izbor prozних tekstova nekolicine anglofonih i jednog frankofonog autora pokuša dati doprinos popunjavanju prostora koji je, po Dabašijevim (Hamid Dabashi) riječima u prvom epigrafu, otvoren 11. septembra 2001. godine. Percipiran kao trenutak naglog buđenja iz posthistorijskog stupora s konca prošlog vijeka, *11. septembar* predstavljao je ujedno trenutak inauguracije nove epohe globalnih odnosa, odnosno začaranog

kruga "fobiopolitičkog" (Fuzaro, 2022) nasilja brendiranog sintagmom "rat protiv terorizma" – okvira unutar koga su, kao kontranarativi preovlađujućoj fobiopolitici, nastala djela kojima se bavi ova studija. Na samom početku bitno je napomenuti da će studija samo manjim dijelom biti posvećena 11. septembru 2001. godine kao konkretnom datumu i događajima koji se u Sjedinjenim Američkim Državama odigrali tog dana. On će u većem dijelu studije figurirati kao referentna tačka ili "datum-sinegdoha" (ibid.)<sup>3</sup> za propitivanje binarnih oprečnosti oko kojih se u protekle dvije decenije ispredao narativ borbe protiv terorizma.

Iako spektakl nasilja, naizgled lišen bilo kakve jasno artikulisane političke poruke (Dabashi, 2008, 11), *11. septembar* je, kao i svaka kulturna trauma, kako je definiše Džefri Aleksander (Jeffrey C. Alexander; 2004, 1), pred širu javnost Amerike i Zapada postavio niz epistemoloških izazova, koje Derida sažima u drugom epigrafu. Kao trauma bez premca i jasnog uzroka (Smelser, 2004, 265; 272), ovaj događaj terora pozicioniran je "onkraj shvaćanja ili razumijevanja" (Furedi, 2009, 37), dok se "neuspjeh jezika" (Gray, 2011, 1)<sup>4</sup> u posredovanju iskustva tragedije i terora primarno ogleda, kako ukazuje Derida, u nemogućnosti identifikacije onoga što se tog dana desilo – "događaja" bez razjašnjenog kauzaliteta, koji, slično njegovim počiniocima, figurira kao jezički i mentalno neuhvatljiv i neshvatljiv fenomen. U tom smislu, izbor tekstova u ovoj studiji vođen je potrebom da proces identifikacije i razumijevanja ovog i drugih sličnih događaja terora bude istovremeno proces traganja za jasnijom artikulacijom njihove političke poruke, pod imperativom uočavanja i apostrofiranja distinkcije između ideologije političkog islama ili "islamizma",<sup>5</sup> kao uniformnog konstrukta ideološkog krivca, neprijateljske drugosti ili "nusproizvoda [...] rata protiv terorizma", i raznolikih "sudbina miliona muslimana širom planete" (Dabashi, 2008, 16),<sup>6</sup> čija pojedinačna suočavanja sa različitim realnim iskustvima ugnjetavanja unutar globalne imperije, predstavljena u izabranim tekstovima, daju materijal za artikulaciju odgovora o prirodi, uzrocima i posljedicama Deridinog "događaja", sa kojima se Zapad nastavio suočavati i u decenijama koje su uslijedile nakon *11. septembra*.



“Potpun[o] urušavanje jezika” (Furedi, 130) ili nedostatak adekvatnih okvira za tumačenje “događaja” uslovio je impulsivno – u gradnji apologije beskonačnih ratnih pohoda, ispostaviće se, vrlo korisno – posezanje za uspostavljenim okvirima sagledavanja globalnih sukoba iz prethodnog vijeka, pa je (pred)hladnoratovska paradigma suprotstavljenosti slobodoljublja i liberalne demokratije totalitarnim ideologijama fašizma i staljinizma prihvaćena i pri suočavanju sa neprijateljskim “-izmom” 21. vijeka (Furedi, 45), čime je islamizmu dodijeljen status posthladnoratovskog drugog (Kumar, 2012)<sup>7</sup> – novog, ili, kako primjećuje Dabaši, obnovljenog,<sup>8</sup> u kontekstu “sukoba civilizacija” definisanog, ovaploćenja vrijednosno inferiorne, ali fatalne prijetnje po zapadnu civilizaciju i način življenja. Ovako rutinski definisan i prihvaćen posthladnoratovski antagonizam “nas” i “onih koji nas mrže” postao je tako temelj “održavanj[a] kredibiliteta” (Chomsky, 2006, 47), odnosno gradnje šireg konsenzusa o neophodnosti i neospornosti beskompromisne odbrane i širenja “naših” vrijednosti, od čega suštinski ne odstupaju ni glasovi opozicije koji, doduše, insistiraju na preispitivanju monolitnosti islama kao percipiranog izvora prijetnje i zastupaju ideju o nužnoj distinkciji između “dobrih” i “loših” muslimana.<sup>9</sup> Bez obzira na retoričke finese na kojima počivaju razlike između, kako ih Dipa Kumar (Deepa Kumar) naziva, “konzervativne” i “liberalne” islamofobije, neprijatelj je nepomirljivo suprotstavljen idealima modernosti, a njegova moralna inferiornost oličena je u iracionalnoj, neselektivnoj, nepredvidivoj, i uvijek prisutnoj mržnji kao trajnoj prijetnji cjelokupnom moralnom poretku našeg svijeta. “Naša” moralna superiornost, sa druge strane, obavezuje nas u misiji pomoći “dobrim muslimanima” u borbi protiv “loših” i vađenju muslimanskih društava iz gliba antizapadne zaostalosti – bez obzira na to da li se ona tumači kao kulturno, politički ili ekonomski determinisana – uočljive, između ostalog, kako tvrdi Žan Brikmont (Jean Bricmont), u odsustvu ljudskih prava kao ugaonog kamena legitimisanja niza intervencija u sklopu “rata protiv terorizma” (u Kumar, 2012). Drugim riječima, kredibilitet našeg nasilja počiva na “doktrini dobrih namjera” kao moralnom opravdanju za “tragične pogreške” koje ono neizostavno podrazumijeva (Chomsky, 91).

Pri izboru tekstova na koje se fokusiram u ovoj studiji vodio sam se potrebom da se u svjetlu neupitne istrošenosti "civilizacijske teze" preispita gradnja kredibiliteta protivterorističkog nasilja kao moralnog čina odbrane "superiornih" vrijednosti, odnosno da se "njihova mržnja", u čijoj sjenci stoji politička poruka događaja terora, ne tumači na problematičnim temeljima kulturno determinisanih predispozicija za nazadnost, ekstremizam i nasilje, kojima se u potpunosti izbjegava historija kao okvir koji određuje tu mržnju (Mamdani, 2002, 767). Pristup koji zagovara Mamdani, a koji prihvatam kao polazište u ovoj studiji, tako preispituje tezu o *11. septembru* kao apoteozu sukoba civilizacija, odnosno ratu predmodernog protiv modernog, i upućuje na razmatranje ovog i sličnih događaja kao odraza sukoba unutar same modernosti. Stoga proces razumijevanje događaja terora podrazumijeva gradnju narativa koji će ga pozicionirati na kauzalno-hronološkoj ravni, a proces traganja za odgovorima na paušalno pitanje "Zašto ljudi mrze Ameriku/Zapad?" sa sobom povlači otvaranje brojnih historijskih poglavlja i ličnih narativa uklopljenih u šire društvenohistorijske okvire, kao i kompleksno i, često krupnim izostancima obilježeno, kritičko propitivanje narativa temeljenih na kolonijalnom/imperijalističkom diskursu koji nude stanovite odgovore (ibid., 767).

Odgovori na navedeno pitanje počeli su se rađati sa evolutivnim odmakom od traumom uzrokovane tišine ili od reduktivnog definisanja *11. septembra* kao, po Smelserovim riječima, "proste traume" (279–282),<sup>10</sup> sa jasno podijeljenim ulogama žrtava i zločinaca i posljedične političke instrumentalizacije takvog viđenja kroz reafirmaciju binarne percepcije uzroka i posljedica napada kao vrijednosno određenog sukoba "Zapada" i "islama"<sup>11</sup> ka potrebi sagledavanja kompleksnog konteksta događaja terora kroz gradnju sveobuhvatnijih i cjelovitijih "eksplanatornih narativa" (Keniston i Quinn, 2008, 3).<sup>12</sup> Ti narativi, za razliku od ahistorijski simplifikovanih i nadasve moralno delegitimišućih, nisu imali za cilj puko suprotstavljanje traumi pozivanjem na konfrontaciju i vraćanje udarca, nego upravo smještanje tog i sličnih događaja u kontekste kauzalno povezanih historijskih okolnosti, događaja i iskustava koji su do njega doveli, što je doprinijelo

odmaku od narativa “loma” ka narativima “kontinuiteta”, unutar kojih linija razdvajanja između “nas” i “njih” nije tako čvrsta (ibid., 14).<sup>13</sup>

Primarni fokus ove studije jeste na “estetskim promišljanjima” događaja terora kojima se, preplitanjem fikcije i realnosti, odnosno subjektivnog doživljaja i objektivne stvarnosti, uspostavlja veza između ličnog narativa i kolektivnih hermeneutičkih okvira u kojima su dostupna sredstva za njegovo tumačenje i razumijevanje (Rothberg, 2008, 124).<sup>14</sup> Kao, bahtinovski rečeno, heteroglosno “poprište ideoloških silnica” (Katnić-Bakaršić, 2006, 130) izraženih kroz trajni dijalog u dijahronim okvirima društvene interakcije (Keniston i Quinn, 11), romanu se u ostatku ove studije posvećuje najviše dužne pažnje, jer upravo njegov dijaloški karakter omogućava da se kroz preplitanje ličnog i kolektivnog nadalje prepletu lokalna iskustva sa globalnim i da tako nastane i razvija se dostatniji i sveobuhvatniji narativ identifikacije *11. septembra* i njegovih reperkusija u proteklim i predstojećim decenijama.

## Ruine američke samopercepcije i neophodna “svijest o vrsti”

Kao jedan od najranijih doprinosa razvoju narativa razumijevanja *11. septembra*, Don DeLillo (Don DeLillo) esej “In the Ruins of the Future: Reflections on terror and loss in the shadow of September” (2001) polazi od pretpostavke da je, sa jedne strane, još uvijek prerano davati bilo kakav sud o tom događaju, ali da je, sa druge, sazrelo vrijeme za piščev pokušaj vraćanja na početni trenutak neprerađenog iskustva “šoka i horora” (39),<sup>15</sup> u kome prepoznaje manifestacije iskonske ljudskosti koje prethode tada već uznapređovalom propagandnom “Mi i Oni” (ibid., 34)<sup>16</sup> oblikovanju onoga što se desilo tog dana. “[Takve] Fabule umanjuju svijet” (ibid.),<sup>17</sup> pa DeLillo svoj esej, kao doprinos gradnji kontrarnarativa već etabliranom, koncipira kao niz fragmenata imaginativnog svjedočenja i promišljanja terora bez fabularne kohezije, sugerišući tako, po riječima Marka Ejbela (Marco Abel, 2003), “nemogućnost izricanja bilo kakvog nedvosmislenog suda

o *11. septembru* – posebno onog kojim bi se proniknulo u njegovo značenje” (1237).<sup>18</sup>

U svom eseju DeLilo, ipak, nedvosmisleno prepoznaje “totemski značaj” kula bliznakinja, koje su “ostavile neizbrisiv trag na horizontu Menhetna i u popularnoj imaginaciji” jer su, prema riječima Jirgena Habermasa (Jürgen Habermas), predstavljale “moćno otjelotvorenje ekonomske snage i projekcija ka budućnosti” (u Gray, 2011, 6).<sup>19</sup> Upravo je simbolika pomenutih meta – kojima je potrebno pridodati i Pentagon kao simbol američke vojne moći (Smelser, 264) – ključna u razumijevanju značaja *11. septembra* u kontekstu američke unutrašnje i globalne samopercepcije na pragu novog vijeka (ibid., 270). Viziji budućnosti otjelotvorenoj u metama napada koju predvodi Amerika “visokim sjajem [svoje] modernosti”, “prodornošću [svoje] tehnologije”, “percipiranom bezbožnošću”, “snagom [svoje] spoljne politike” (DeLillo, 33)<sup>20</sup> DeLilo suprotstavlja srednjovjekovnu retrogradnost terorista, bijesnih što je moćna i progresivna američka kultura u stanju da “prodre kroz svaki zid i u svaki dom, život i um” (ibid.)<sup>21</sup> i nadasve spremnih da, činovima nasilja poput ovog, “vrate prošlost” (ibid., 34)<sup>22</sup> koju im progresivna Amerika tako oduzima.

U ruševinama simbola američke moći DeLilo prepoznaje i ruine iluzije američke percepcije sopstvene uloge bespogovorno prihvaćenog tvorca globalne budućnosti, ali i trenutak za suočavanje sa nasilnom stvarnošću koja je u američkoj javnosti često ostajala skrivena ispod furnira “uzvišene misije” projekcije sopstvene vizije modernosti na ostatak svijeta. Progres zasnovan na logici korporativnog tržišta smanjio je, tvrdi DeLilo, “mogućnosti samoodređenja [...] većini ljudi u većini zemalja” (33).<sup>23</sup> Tako *11. septembar* predstavlja sudar “ljutnje” dotadašnjih gubitnika i “indiferentnosti” pobjednika u globalnim procesima (ibid., 34).<sup>24</sup> Prepoznavanje te oprečnosti preduslov je za gradnju kontranarativa koji će – za razliku od teroriste koji to ne uspijeva kada je u pitanju majka sa dječijim kolicima (ibid.) – uspjeti da prepozna ljudskost u pojedinačnim žrtvama ideala kojih do trenutka tragedije nisu nužno ni bili svjesni. DeLilo kroz dim nasilja i terora pokušava da razazna živa lica pojedinaca pogođenih napadima, pa je njegov kontranarativ i priča o tome kako bračni par, Keren i Mark (Karen i

Marc), jedini imenovani u cijelom eseju, zajedno sa svojom djecom, doživlja trenutak napada u stanu nedaleko od “Nulte tačke” (ibid., 36–37), kojom sugerirše ono što Ejbela opisuje kao “nužnost mijenjanja naše sposobnosti da reagujemo” (1241),<sup>25</sup> i to kroz udaljavanje od prakse govorenja u ime drugih i istovremeno prepoznavanje njihove ljudskosti i ranjivosti kroz analogiju sa iskustvima patnje i stradanja kojima se humanizuju “naše” žrtve.

Martin Ejmis (Martin Amis) svoja promišljanja o *11. septembru* takođe predstavlja kao pokušaj stvaranja “*svijesti o vrsti*, kao nečemu što nadilazi nacionalizme, blokove, religije, etnicitete” (Amis, 2008, 9–10),<sup>26</sup> a gradnju kontranarativa o ovim događajima kao proces udaljavanja od inicijalnog afekta ka Kantovom idealu razvoja “proširene misli” (u Todorov, 2014, 37), racionalnoj spoznaji “našeg neprijatelja” (Amis, 7)<sup>27</sup> i konačnom dešifrovanju političke poruke odaslane ovim napadima. “Jasno je”, podvlači Ejmis u tekstu “The Second Plane” (2001), “oni gaje prezir prema životu”, ali “[p] odjednako je jasno” – a tu su sigurno veoma slični nama – “oni gaje prezir prema smrti” (ibid.).<sup>28</sup> Upravo je u tom potonjem preziru potrebno tražiti one tačke na kojima “mi” i “oni” prestajemo biti odvojeni i suprotstavljeni. Takva potraga je uslovljena shvatanjem zahtjeva koji drugi jednim ovakvim činom postavlja pred nas – zahtjeva za prepoznavanjem “njegove” patnje u “sopstvenoj” i “njegove” smrti, koju prouzrokuje prezirući “sopstvenu”. Ovo je, ističe Ejmis, izuzetno težak, ali i neophodan potez u gradnji adekvatnog odgovora na napade:

Amerikancima će biti grozomorno teško i bolno prihvatiti činjenicu da ih se mrzi i da je ta mržnja razumljiva. Koliko njih zna, na primjer, da je njihova vlada do sada uništila pet procenata iračkog stanovništva? Koliko će njih onda tu brojku prebaciti u američki kontekst (i doći do brojke od četrnaest miliona)? Različite nacionalne odlike, kao što su oslanjanje na sopstvene snage, patriotizam okrutniji nego bilo gdje u Zapadnoj Evropi, istrajan nedostatak znatiželje kada je geografija u pitanju, stvorile su empatijski deficit kada je u pitanju patnja ljudi u udaljenim zemljama (ibid., 8).<sup>29</sup>

Ključ za razumijevanje mržnje prema Americi tako i po Ejmisu leži u sposobnosti prevazilaženja “empatijskog deficita” i dešifrovanja nasiljem iskazanih poruka mržnje, koja bi počivala na pružanju prilike “mržećem

drugom" da drugačije artikuliše svoju ozlojeđenost u odnosu na "omrzlog", te tako izađe iz sjenke unaprijed mu nametnutih odrednica inferiorne drugosti, kao što su zlo, nazadnost ili iracionalnost. Tu priliku Ejmis uočava u specifično književnoj sposobnosti razvijanja, po riječima Kristijana Versluisa (Kristiaan Versluys), "empatijskog razumijevanja" drugog kao čina "imaginativnog poistovjećivanja" (2009, 150).<sup>30</sup> Drugi književnom empatijom idealno nadraستا nametnuti identitet apstraktne utvare ili pukog bezličnog oruđa iracionalne ideologije, te postaje ličnost čiji je čin moguće razumjeti ispreplitanjem ličnog i javnog, to jest unutrašnjih predispozicija, spoljašnjih okolnosti i hermeneutičke moći jedne ili više ideologija da na različite načine pruže tumačenja i pojašnjenja tih okolnosti, ponude rješenja za lične nedoumice i pridobiju pojedinca kao sljedbenika i borca za ciljeve koje mu zadaje.

U kratkoj priči "The Last Days of Muhammad Atta" Ejmis fokusom na unutrašnje pokušava dati konture ličnosti pojedincu koji do tada u zapadnoj percepciji figurira isključivo kao bezlično otjelotvorenje apstrakcije islamskog ekstremizma. Epigrafom, koji je isječak iz dokumenta "The 9/11 Commission Report", Ejmis ukazuje na nedostatak pouzdanih dokaza i izvora kojima bi se objasnili potezi Muhameda Ate i njegovog partnera u zločinu Abdulaziza al-Omarija, čime podvlači značaj kreativnog i imaginativnog promišljanja kao jedinog kadra ponuditi bilo kakav uvid. Ovakvo promišljanje, za razliku od ambicioznih ekspertskih analiza, za Ejmisa nužno ostavlja i prostor za sumnju u apsolutnu spoznaju, zbog čega svoju priču otvara i zatvara identičnim rečenicama o vrlo vjerovatno jedinoj dokazanoj činjenici iz Atinog života na koju se Ejmis referiše, nakon koje sve postaje čin subjektivne interpretacije plasirane kroz otvorenu kreativnu naraciju.

Do tada ponuđeni ekspertski odgovori za Ejmisa nisu adekvatni u procesu razvijanja spoznaje suštinskih razloga Atinog čina, jer Ejmisovog Atu ne pokreće odanost nijednoj određenoj ili artikulisanoj religijskoj ili političkoj doktrini, a time ni suprotstavljenost definisanim neprijateljima, već sveprožimajući "prezir prema svemu" (Amis, 97).<sup>31</sup> Uočljiv u znakovima Atine frustracije životom, kao što su opstipacija, glavobolje, mučnine te strah i od pomisli na seksualnost, koji se provlače kroz cijelu priču, taj

je prezir osnova Atine odlučnosti da umre iz jedinog “temeljnog razloga” (ibid., 101),<sup>32</sup> a on je sama smrt kao okončanje mučenja koje je život, što 11. septembar 2001. čini samo posljednjim u nizu posljednjih dana (od-tle i plural u naslovu) već dobroano mrtvog Muhameda Ate. Svaka druga predanost za Atu je samo odraz onih “dijelova ljudskog bića [...] koja nije imao” (ibid., 115)<sup>33</sup> pa je (samo)ubilački čin isključivo lični doprinos nihi-lističkom idealu brisanja života, dok je militantna ideologija islamista koji-ma se pridružuje samo “najharizmatičnija” (ibid., 101)<sup>34</sup> i tijelu ispunjenom i definisanom odbojnošću najprihvatljivija prečica do konačnog cilja za lju-de poput njega.

Jasno vidljiva u Ejmisovom pristupu drugom je tek deklarativna distanca od ustaljenih stereotipnih tumačenja terorista kao eksponenata ideologije antimodernosti bez pružanja istinske alternative postojećim ge-neralizacijama. Njegovo poimanje terorizma je – za razliku od ideocentrič-nih – u smislu identifikacije srži samog problema primarno, po riječima Pankadža Mišre (Pankaj Mishra), “genitalocentrično” (u Versluys, 159),<sup>35</sup> pa namjesto dominantne stereotipizacije Ejmis uvodi narativ banalizaci-je ideologije islamizma, svodenjem njenih korijena na seksualnu frustraci-ju njenih ideologa. Naime, Ejmis lik Muhameda Ate očigledno zasniva na liku Sajida Kutuba (Sayyid Qutb), jednog od najznačajnijih ideologa poli-tičkog islama. U tekstu “Terror and Boredom: The Dependent Mind”, koji objavljuje nekoliko mjeseci nakon priče o Ati, korijene Kutubovog tuma-čenja savremenog svijeta – a time i korijene islamizma, jer Kutuba smatra njegovim “ocem” (2008, 62)<sup>36</sup> – Ejmis pronalazi upravo u dnevničkim za-pisima o njegovoj seksualnoj frustraciji zbog neuspješnog odnosa sa žena-ma, koja za posljedicu ima Kutubovu otvorenu osudu njihovog slobodnog ponašanja na ulicama Kaira, ali i ispoljavanje te frustracije u kritici savre-menog života u Americi, gdje provodi nekoliko godina (ibid., 56–62), pa su, slično Atinim, Kutubovi zapisi o američkom životu oblikovani njego-vom nesposobnošću da uoči ljepotu i izvore užitka u bilo čemu, počevši od travnjaka oko američkih kuća, pa sve do džeza (ibid., 59).<sup>37</sup>

Terorista kao što je Ata po Ejmisu predstavlja otjelotvorenje banalizovane i, po riječima Elija Barnavija (Élie Baranvi), "korenito tuđe" (u Todorov, 130) mržnje, oličene i u antizapadnim tiradama seksualno frustriranih "ženomrzaca" i "razumomrzaca" (Amis, 19),<sup>38</sup> kakav je Kutub, sa kojima "razumoljupci" poput Ejmisa ne mogu imati ništa zajedničko. Takvi "-mrs-ci", tvrdi Ejmis, već su odavno izvojevali pobjedu u islamskom svijetu, pa je time krajnje izlišna priča o razlikama i suprotstavljenim učenjima unutar samog islama (ibid., 50), čime se teza o sukobu civilizacija prepakuje u onu o sukobu racionalnog, kao još neporaženog na Zapadu, i iracionalnog, kao apsolutnog pobjednika u islamskom svijetu. Unutar takve dihotomije, racionalno, kao što to biva u ranije citiranom Ejmisovom tekstu kritike prema američkom, automatizmom postaje sinonim za pozitivno, što ga čini "[n]ašom moralnom prednošću [...], strateškom snagom" i garancijom "našeg legitimiteta" (ibid., 75)<sup>39</sup> u borbi koja nije ništa drugo do filantropska misija civilizovanja onih koji sami nisu u stanju da se civilizuju.<sup>40</sup>

Proklamovana "dobra namjera" Delila i Ejmisa jeste doprinos gradnji kontranarativa kroz preispitivanje etabliranih dihotomija za kojima u stanovitoj mjeri ipak posežu i u svojim tekstovima. Oba autora, sa različitim kritičkim udaljenosti od zamke kulturnog egocentrizma – u koju Ejmis često i upada – ukazuju, po Ejbelovim riječima, da "[g]lobalizacija nije suprotstavljena onome što medijski stručnjaci pežorativno nazivaju »medijevalizam« niti ona predstavlja ikakvo progresivno udaljavanje od medijevalizma [...]. Globalno sopstvo je uvijek plemensko drugo sa globalnim pretenzijama" (1242).<sup>41</sup> Na tragu ovog viđenja moguće je razobličiti i binarnost Amerike/Zapada/modernosti i islama/islamizma/antimodernosti na kojoj je utemeljen narativ o "ratu protiv terorizma", a događaje terora tumačiti kao produktivne "trenutke istine" (San Juan, 2002, 57)<sup>42</sup> za oblasti kao što su postkolonijalne studije, kojima bi se bacilo novo svjetlo na neoimperijalne odnose moći i percipirane fascinacije prošlošću kao suštinske izraze gnjeva spram sadašnjosti i budućnosti po mjeri hegemonog "globalnog sopstva".



Američku samopercepciju, na tragu onoga što DeLilo iznosi u svom eseju, Išmael Rid (Ishmael Reed) sažima u jednoj sintagmi, nazivajući Ameriku “prvom univerzalnom nacijom” (u Gray, 21),<sup>43</sup> ukazujući time ne samo na inkluzivni kosmopolitski karakter nacije imigranata, nego i na američki status lica “nov[e] epoh[e] imperije” (MekKvilan, 2008, 25). Stoga bi razumijevanje mržnje usmjerene ka Americi 11. septembra 2001. podrazumijevalo, po mišljenju Eleke Bemer i Stivena Mortona (Elleke Boehmer, Stephen Morton), da se američka univerzalnost sagleda kao posljedica nje-ne uloge neoimperijalnog hegemonu u savremenom svijetu (2010, 7), odnosno činjenice da Amerika, pored globalne ekonomske dominacije, “im[a] direktan ili indirektan uticaj na gotovo sve velike konflikte u poslednjih sto godina i diriguj[e] ratovima koji se sada vode” (Ganzer, 2021, 17), a koji su građeni na temeljima “slepog dogmatizma” (Todorov, 2014, 27) univerzalizacije sopstvenih vrijednosti kao ideala kojima ostatak svijeta treba da teži. Univerzalna Amerika figurira kao, kako je u razgovoru sa novinarom *Njujork tajmsa* Ronom Saskindom (Ron Suskind) ustvrdio jedan vladin savjetnik, jedini “akte[r] historije” (u Gray, 12),<sup>44</sup> čijoj se eksplopativnoj logici neoimperijalnog širenja vrijednosti i uticaja ostatak svijeta, bez obzira da li se radi o saveznicima ili percipiranim protivnicima, povinuje. U novoj epohi imperije nju, međutim, ne određuju geografske granice jer suštinski nova paradigma transnacionalne organizacije političke i ekonomske moći (Hart i Negri, 2002, 8–9) podriva staru imperijalnu paradigmu suvereniteta i razgraničenja među kategorijama “unutar” i “van,” ali i ostalih binarnosti koje karakterišu moderno imperijalno poimanje konflikta i ekspanzije (ibid., 187–189).<sup>45</sup> “Rat protiv terorizma”, uprkos pokušajima da se on takvim predstavi,<sup>46</sup> stoga nije sukob sa drugom suverenom nacijom, alijansom ili imperijom, nego rat protiv “ideološke fikcije” (MekKvilan, 37) koju je nemoguće locirati van imperije – o čemu, između ostalog, najslikovitije svjedoči historija savezništva u borbi sa hladnoratovskim “zlim” drugim – i koja ne predstavlja suštinsku alternativu poretku, nego ogoljenu verziju njene logike nasilne ekspanzije. U tom je smislu, dalje podvlači Martin MekKvilan (Martin McQuillan), “kompetitivna binarnost” imperije i njene drugosti, oličena u Americi/Zapadu i islamu, “nedopustiva redukcija”

(ibid.) pri pokušaju razumijevanja "struktura autoriteta" (Boehmer i Morton, 7),<sup>47</sup> trvenja i otpora unutar nove difuzne imperije, čiji je zajednički imenilac "nasilje", pa je tragom Fanonovog zapažanja da "dekolonizacija ostaje nasilna pojava" (1973, 1) ukorijenjena upravo u kolonijalnom nasilju, te da predstavlja, po Sartrovim riječima, "čas bumeranga" (ibid., xvi) ideologije dehumanizovanja kolonizovanog kao preduslova za nasilje nad njim, *11. septembar* potrebno tumačiti kao unutarimperijalnu konsekvencu nasilja, upozorenje na krizu poretka, ili, po Deridinim riječima, "simptom autoimunog poremećaja" (u Borradori, 20).<sup>48</sup>

Novi model američkog imperijalizma – "benevolentna suprematija" kako je naziva Melani Mekalister (McAlister; u Kumar, 2012)<sup>49</sup> – takođe počiva na etabliranoj orijentalističkoj tradiciji razvijanja znanja o neshvatljivoj samogenerisanoj prijetnji i nasilju bez presedana i povoda.<sup>50</sup> Praksama demonizacije i marginalizacije<sup>51</sup> pribjegavalo se neposredno nakon *11. septembra* ili *7. jula*, čak i u, vidjeli smo, proklamovanim pokušajima gradnje kontranarativa. Ključna uloga u takvom pristupu, po riječima Edvarda Saida, ipak, i pored iskazane kritike prema njihovim nalazima kod autora kao što je Ejmis, pripala je "ekspertima" koji, u (neo)orijentalističkom maniru, distorziju kauzalnih odnosa imperijalnog i samoubilačkog nasilja vrše pod krinkom "objektivnosti" i "naučne nepristrasnosti" (1997, 50),<sup>52</sup> pa se prije direktnog nasilja pribjegava "hladnim i relativno distanciranim oruđima naučnog, kvaziobjektivnog predstavljanja" (ibid., 25),<sup>53</sup> čime se drugi – u ovom slučaju *homo islamicus* i ideja monolitnog ili, u najboljem slučaju, lošeg islama (Kumar, 2012) – nedijaloški oblikuje kao jedini uzrok problema sa kojim se je potrebno odlučno i nepomirljivo suočiti i izboriti.

Dovoljno je, kao već notornu ilustraciju, pomenuti Bernarda Luisa (Bernard Lewis),<sup>54</sup> koji korijene savremene terorističke prijetnje pronalazi upravo u endemskoj "krizi islama", pa u istoimenoj knjizi civilizacijsku nekompatibilnost Zapada i islama pripisuje izostanku ključnog modernizacionog procesa razdvajanja vjere i države u islamskom svijetu, čime objašnjava u svijetu "jedinствен" odnos muslimana prema politici vidljiv u diskursu fundamentalističkih grupa, ali i zvaničnih državnih institucija, kao što su iranske, koje "modernog autsajdera" ostavljaju u čudu (Lewis, 2004,

14–22). Ruku pod ruku sa ovim izostankom, tvrdi Luis, idu i ostali razlozi neuspjeha modernizacije u islamskom svijetu, kao što su siromaštvo, tiranija, visoka stopa nataliteta, nizak nivo industrijske proizvodnje, nizak životni standard i katastrofalna prodaja knjiga (ibid., 97–99), što od islamskog svijeta čini idealnog, ali nezahvalnog recipijenta američkog poklona tekovina savremene civilizacije. U Luisovom tekstu – čiju bi islamofobiju trebalo da prikriju stalna ukazivanja na to da islam nije samo loš– islamski svijet figurira kao suštinski zasebna kategorija i isključivi krivac za potpadanje nekih svojih građana pod opojni uticaj radikalnih vjerskih učenja, dok je Zapad predstavljen kao benevolentni akter ili nedužni posmatrač u genezi radikalizacije, bez značajnije uloge, ponovo, ne samo u (neo)kolonijalnoj eksploataciji islamskog svijeta, nego i u masovnom ubijanju civila u Afganistanu i Iraku ili pružanju podrške izraelskoj okupaciji Palestine i dijelova Sirije i Libana, ali i najrazličitijim političkim i drugim figurama, poput Huseina i Bin Ladena, nekada “dobrih muslimana”, čiji su se oduvijek poznati tiranija i ekstremizam tolerisali i smatrali poželjnim dok su služili “plemenitim” ciljevima.<sup>55</sup>

U svjetlu navedenog, prevashodno hronološko *post* u klasifikaciji i čitanju romana iz ove studije sa sobom nosi i dodatnu kritičku dimenziju, za koju bi se, kako tvrdi Kwame Entoni Apija (Kwame Anthony Appiah), moglo reći da sugeriše i “potez raščišćavanja prostora” (2003, 119)<sup>56</sup> nakon destruktivnog čina nasilja s ciljem postavljanja temelja za gradnju novog, po riječima Lore Donaldson (Laura Donaldson), “važnog, ali neizostavno parcijalnog, eksplanatornog okvira” (u Mackenthun, 2000, 43)<sup>57</sup> za kritičko propitivanje neoimperijalnih hijerarhija moći. Značaj traumatičnog događaja kao što je *11. septembar* stoga leži u njegovoj moći da, ogoljavanjem prethodno uvriježenih ideala kao iluzija, pogođenom kolektivu pomogne pri suočavanju sa samim sobom (Davis, 2006, 239) u šta, neizostavno, spada i njegov odnos sa drugim. *Post-9/11* književnost, pokazće naredna poglavlja, ukazuje na diskurzivnu nedostatnost etabliranih narativa o američkoj/zapadnoj ulozi u konstelaciji globalnih odnosa i potrebu njihove revizije upravo u pravcu gradnje utemeljenije “svijesti o vrsti”, odnosno sinhronizacije, kako podvlači Zigmunt Bauman, “etičke imaginacije” i

“etičke odgovornosti,” (2010, 117), što bi podrazumijevalo značajan razvoj prve kao ključa za razumijevanje sopstvene uloge u procesima o kojima često na pojedinačnom ili kolektivnom nivou ne postoji svijest, a ni njih, tvrdi Dabaši, nije moguće razvrstati prema civilizacijskim kriterijumima, nego je neophodno, na primjer, nedaće siromašnih i obespravljenih u Americi sagledati “u vezi sa širom nevoljom koju američka vojska prouzrokuje širom planete” i obrnuto (2008, 29).<sup>58</sup> U tom svjetlu odnos među likovima unutar analiziranih djela, kao i među tim tekstovima, jeste odnos komplementarnosti bez obzira na “civilizacijsku” odrednicu, dok je jedina suštinska distinkcija uočljiva između pobjednika i gubitnika procesa koji obilježavaju kraj prošlog i početak ovog vijeka.

Razvoj etičke imaginacije kao svijesti o kompleksnim i isprepletenim mrežama odgovornosti, kao evolucijski odmak od početnog obrasca “proste traume” ka njenom potpunijem razumijevanju, za sobom povlači, kako ističe Smelser, uočavanje “novih aktera, grupa, događaja i situacija” (282),<sup>59</sup> ali i mreža njihovih međusobnih uticaja u globalnom sistemu “apsolutne međuzavisnosti” (Bauman, 115). Odgovor na pitanje “Zašto ljudi mrze Ameriku?” koje je od samog početka definisalo pokušaje razumijevanja napada, slijedi obrazac koji predlažu Ziauddin Sardar i Meril Vin Devis (Ziauddin Sardar, Meryll Wyn Davies), autori istoimene knjige, odmaka od inicijalnog iracionalnog uzbuđenja ka sagledavanju šireg konteksta geneze ubilačke mržnje (Sardar i Davies, 2003, 39), odnosno raskola između američke/zapadne samopercepcije i načina na koji je vide oni koji su *11. septembra* i kasnije dali svoje mišljenje o njima, ali i oni koji su najrazličitije izrazili podršku organizatorima i počiniocima napada.

## Radikalizacija i samoubilačko nasilje kao “protuotrov” na “rubu provalije”: kratak pregled predstojećih poglavlja

Za odgovorima o uzrocima mržnje i nasilja usmjerenih na Ameriku i Zapad u ovoj studiji tragam kroz četiri poglavlja, u kojima čitam ukupno pet primarnih tekstova – jedan memoar i četiri romana – čije se radnje protežu od Velike Britanije i SAD-a do bliskoistočnih žarišta neoimperijalnih

ratova, poput Palestine/Izraela i Iraka. Zajedničko raznolikim kontekstima, iskustvima i procesima kojima se bave analizirani tekstovi jeste izraženi jaz između percipiranih pobjednika i gubitnika opisanih procesa i autorski pokušaji davanja alternative radikalizmu i (samoubilačkom) nasilju kao jedinom percipiranom “protuotrovu” iskustvu ugnjetavanja (Fanon, 1973, 43), odnosno vraćanja dostojanstva i moći djelovanja među gubitnicima. Poglavlja koja slijede moguće je čitati kao međusobno komplementarne, ali nezavisne tekstove koji se bave savremenim iskustvima ugrožavanja dostojanstva “ljudske ličnosti” kao ideala na Zapadu (ibid., 7), ali i njihovim povezivanjem sa neoimperijalnim iskustvima nasilja i protivnasilja onih čije se dostojanstvo razumije van tih zapadnih okvira (ibid.). Redoslijed njihove prezentacije u ovoj studiji ne sugerirše nužno i redoslijed njihovog čitanja u procesu izvođenja složenije teze o prirodi samoubilačkog nasilja, kontekstu njegove geneze i, napokon onome što bi, po viđenju autora tih tekstova, bio istinski novohumanistički način izlaska iz začaranog kruga beskonačnog nasilja.

Prva dva poglavlja su posvećena memoaru Eda Huseina (Ed Husain) *Islamista* (2007, srp. 2008) i debiju Sandživa Sahote (Sunjeev Sahota) *Ours Are the Streets* (2011).<sup>60</sup> Oba radnjom smještena u Velikoj Britaniji, ova djela su istaknuta kao važni doprinosi *post-7/7* raspravama o multikulturalizmu, integraciji i radikalizaciji, odnosno poimanju islama ne kao na privatnu sferu ograničenog aspekta identiteta, nego kao “moraln[og] kodeksa, društven[e], kulturn[e] i političk[e] prakse” (Alam, 2012, 17) koja figurira kao, po riječima Bodrijara (Baudrillard), “nesavladiva i opasna drugost” (u Almond, 2010, 176)<sup>61</sup> locirana unutar Zapada, na koga se ustremkuje kao izraz “retrokolonijalne”<sup>62</sup> frustracije zapadnom (neo)kolonijalnom politikom i – posebno značajno u *post-7/7* kontekstu – britanskom ulogom “mlađeg partnera” u imperijalnim projektima pod vođstvom SAD-a (Chomsky, 2006, 35). *Post-7/7* narativ suočavanja sa terorizmom je tako dobrim dijelom predstavljao reiteraciju percepcije islama formirane nakon njujorških napada, kojom ne samo da se dodatno potvrđuje njegova uloga prijetećeg drugog, nego se ta prijetnja i pojačava i usložnjava ukidanjem njegove distance kroz figuru “džihadiste iz susedstva” (Alam, 2015). Suočavanje

sa unutrašnjom prijetnjom tokom "trećeg džihadističkog talasa"<sup>63</sup> je, međutim, vodilo i ka otvaranju fundamentalnih pitanja o unutrašnjim krizama zapadnih društava oličenim ne samo u neuspjesima multikulturnih projekata, nego i kontradiktornostima dominantnog društvenog modela kao lica zapadne superiornosti na međunarodnom planu (Maluf, 2016, 95). Ova studija tako Huseinov memoar i Sahotin roman tumači kao zapise o genezi unutrašnje prijetnje, uočavajući kauzalni odnos između poznomo-derne tjeskobe nepripadnosti i ontološke nesigurnosti uslovljene procesima rastakanja natpersonalnih struktura, kojima radikalne vjerske skupine predstavljaju deklarativnu alternativu, pružajući pojedincu ne samo osjećanje pripadnosti, nego i samoljublja i dostojanstva kroz prepoznavanje spona između njegovih ličnih dilema i širih izazova sa kojima se muslimani kao imaginarni kolektiv suočavaju širom svijeta. Značaj Huseinovog memoara u gradnji kontranarativa o islamu kao prijetećoj drugosti se prepoznaje u autobiografskom samopredstavljanju kao činu potvrđivanja subjektiviteta i individualizacije narativa o radikalizaciji kao otporu negativnoj esencijalizaciji islama. U drugom dijelu poglavlja, međutim, ukazuje se na to da Huseinov postupak isticanja razlike između duhovnog i političkog islama – pri čemu je osvrst na animozitet predstavnika političkog islama prema idejama i vrijednostima zapadnoj modernosti velikim dijelom izuzet iz specifičnog historijskog konteksta njegove geneze – predstavlja samo još jednu retoričku bravuru kojom se moralno opravdava potreba eliminacije "lošeg islama" kao nepopravljive patološke drugosti. U tom svjetlu Sahotin roman se analizira kao komplementarno štivo Huseinovom memoaru, jer ne samo da dublje uranja u psihologiju potencijalnog bombaša samoubice, nego zapadnu poznu modernost ne predstavlja kao neproblematičnu datost, te radikalizaciju pojedinca i genezu mržnje spram Velike Britanije/Zapada izuzima iz okvira "industrije radikalizacije" (u Morrison, 2017, 130)<sup>64</sup> i uklapa u šire okvire nekropolitike i ugnjetavanja muslimana u tekućem "ratu protiv terorizma", ali i rasne i klasne diskriminacije. Time ne samo da se suprotstavlja negativnoj esencijalizaciji islama, nego patologiju nasilja ne pripisuje isključivo manipulativnoj moći "loših" muslimana u regrutaciji bombaša samoubica.

U fokusu trećeg poglavlja je roman Mohsina Hamida *Nerado fundamentalista* koji nas, kroz ličnu priču o profesionalnom uspjehu, identitetu, gubitku i (ne)mogućim vezama Amerike i muslimana, vraća u *post-9/11* kontekst “velikih tema” odnosa Amerike i njenih percipiranih neprijatelja, a koje Hamid sagledava u svjetlu pomenute “apsolutne međuzavisnosti” koja se razvija pod okriljem američke neoimperijalne globalne ekspanzije. Na temeljima iskazane potrebe gradnje etičke imaginacije i odgovornosti, u ovom poglavlju se preispituju uvriježena razumijevanja fundamentalizma i ukazuje na deplasiranost “civilizacijske teze”, to jest islama/fundamentalizma kao nepomirljive drugosti Americi/Zapadu/modernosti. Namjesto te teze, Hamid *11. septembar* vidi kao apoteozu sukoba fundamentalizama, odnosno nasilnu i patološku artikulaciju fundamentalizma gubitnika, čiji gubitak i posljedični gnjev prouzrokuje nezajažljivi fundamentalizam profita na drugoj strani. Hamidov *Nerado fundamentalista* tako zapadnu modernost, definisanu interesima korporativnog kapitala, ne vidi kao superiornu alternativu vjerskom fundamentalizmu kao narativu koga prevashodno definiše melanholična vezanost za imaginarni ideal prošlosti i spremnost da se on nasiljem ponovo uspostavi. Hamidova alternativa fundamentalizma počiva na prihvatanju suda stvarnosti o nemogućnosti povratka u prošlost i ponovnog iscertavanja pomućenih granica, kao i neminovnosti etičke komunikacije kao alternative razgovoru sa samim sobom, na koji ukazuje kroz monološkom formom naracije u ovom romanu.

Odnos “apsolutne međuzavisnosti”, na kome kroz cijeli roman insistira Hamid, upućuje na nemogućnost izuzimanja Amerike ili Zapada iz problema “onih tamo”, što je preduslov razumijevanja *11. septembra* ne kao historijskog presedana, nego dokaza “izuzetne podudarnosti” (Fanon, 38) nasilja tlačitelja i potlačenih. Na takav odnos upućuju i dva romana u posljednjem poglavlju, čija je priča smještena na dvije neuralgične tačke savremenih globalnih odnosa – Palestina/Izrael u romanu *Atentat* (2005, srp. 2010) i Irak u romanu *Bagdadske sirene* (2006, hrv. 2010) Jasmine Kadre (Yasmina Khadra). Njihovo smještanje na sami kraj studije donekle svjedoči o Kadrinoj izuzetnosti u studiji koja je posvećena primarno anglofonim autorima, a taj izlet u frankofonu *post-9/11* književnost objašnjavam



potrebom da se osvrtno na kontekste koji oblikuju dva analizirana romana postigne cjelovitiji uvid u prepoznate probleme.<sup>65</sup> Kao prostori kolonijalne okupacije,<sup>66</sup> razdijeljeni na dva nekomplementarna dijela (Fanon, 3) na kojima vlastodršci definišu hijerarhiju odnosa, Palestina i Irak predstavljaju mjesta najradikalnijih izazova po dostojanstvo kolonizovanih/okupiranih. Likovi (potencijalnih) napadača samoubica u ovim romanima svjedoče da je nasilje ugnjetavanih direktna posljedica kolonijalnih prilika, unutar kojih su percipirani kao iracionalni neljudi, isključivo sposobni da razumiju jezik sile i nasilja, kojim na koncu i progovaraju (ibid., 34). Samoubilačko nasilje Kadra prikazuje kao očajnički čin komunikacije stanja neživota sa druge strane zida koji dijeli prostore kolonijalne okupacije, a zatim i potez vraćanja dostojanstva kroz nasilno potvrđivanje sopstvene i negiranja tlačiteljeve agensnosti u odlučivanju o životu i smrti.

Predstava ekstremizma i (samoubilačkog) nasilja koju ova studija sagledava kroz pojedinačna poglavlja tako postaje kompleksna slika koja u sebi inkorporira međusobno isprožimane elemente pojedinačnog i društvenog, političkog i ekonomskog, kao i vjerskog i profanog, te time odbacuje svako jednoznačno tumačenje tih fenomena. Ipak, jedan je zajednički sadržilac svih poglavlja – izazov po dostojanstvo na najrazličitijim nivoima sa kojim se suočavaju pojedinci i zajednice predstavljene u analiziranim romanima. To je iskušenje kojim se, kako se tvrdi u zaključnim razmatranjima, pred pojedince i grupe na rubu provalije (Maluf, 2009, 264), kao metafore za najrazličitije izazove po njihov dignitet, postavlja izbor skakanja u smrt i povlačenja sa sobom onih za koje smatraju da su ih tamo doveli ili borbe za sopstveni i živote onih u čijoj ljudskosti prepoznaju i sebe. Bez obzira na pojedinačne izbore, njihove su priče kompleksne historije nepodvodive pod jednu ideologiju i, što je važnije, nositeljke poruke o ljudskosti u kojima smo, kao čitaoci, tumači ili kritičari, kadra prepoznati sebe.



## BILJEŠKE

[With] the collapse of the Twin Towers of the World Trade Center in New York on September 11 2001 also imploded the twin towers of “Islam and the West” as the most potent binary oppositions crafted and constructed in the course of colonial modernity. At once postcolonial and postmodern, the emerging global reconfiguration of power has no use for that outdated binary, but plenty of room for the globalized empire and manners of revolutionary resistance to it; Moj prevod, kao i na drugim mjestima, ukoliko drugačije nije naznačeno.

<sup>2</sup> “Something” took place, we have the feeling of not having seen it coming, and certain consequences undeniably follow upon the “thing.” But this very thing, the place and meaning of this “event”, remains ineffable, like an intuition without concept, like a unicity with no generality on the horizon or with no horizon at all, out of range for a language that admits its powerlessness and so is reduced to pronouncing mechanically a date, repeating it endlessly, as a kind of ritual incantation, a conjuring poem, a journalistic litany or rhetorical refrain that admits to not knowing what it’s talking about.

<sup>3</sup> Fuzaro sintagmu koristi za 1968. godinu kao datum inauguracije „postburžoaskog kapitalizma“ (207).

<sup>4</sup> “the failure of language”

<sup>5</sup> Radi se o fenomenu koji se, kako primjećuje Kumar (2012), u različitim izvorima naziva „politički islam“, „islamizam“, „islamski fundamentalizam“ ili „islamski neofundamentalizam“. Većinu ovih termina, u zavisnosti od konteksta, naizmjenično koristim u ovoj studiji, a u narednom poglavlju skrećem pažnju na to da je politička tumačenja islama – iako citirana kao ideološka podloga – nemoguće poistovijetiti sa ekstremizmom, radikalizmom, fanatizmom i samoubilačkim nasiljem, koje, takođe u zavisnosti od konteksta, naizmjenično koristim u ostatku studije.

<sup>6</sup> “the byproduct of the [...] war on terrorism”; “the fate of millions of Muslims around the globe”

<sup>7</sup> Pokušaji neokonzervativaca da se nakon raspada SSSR-a pronađe novi arhineprijatelj (archne-mesis) bili su prisutni i prije 11. septembra, a puni zamah su doživjeli tek tokom „rata protiv terorizma“ i vidljivi su u kovanicama kao što je islamofašizam u naslovu knjige Normana Podhoretca (Podhoretz) *World War IV: The Long Struggle against Islamofascism*.

<sup>8</sup> Binarna suprotstavljenost Zapada i islama/islamizma, tvrdi Dabaši, datira iz vremena artikulacije političkih odgovora na posljedice kolonijalne ekspanzije Zapada u zemljama sa većinskom muslimanskom populacijom, tokom devetnaestog i dvadesetog vijeka (2008, 12).

<sup>9</sup> Više o ovoj distinkciji kao svojevrsnoj nadgradnji hantingtonovske vizije islama kao monolitnog neprijatelja zapadne civilizacije piše Mahmud Mamdani (Mahmood Mamdani, 2002).

<sup>10</sup> “a simple trauma”

<sup>11</sup> Kao što se sugerije kroz ostatak rada, kontrarnarative o „ratu protiv terorizma“ nemoguće je temeljiti na binarnom suprotstavljanju esencijalizovanih kategorija kao što su „islam“ i „Zapad“. Štaviše, Dabašijeva studija (2008, 12) čijim citiranjem otvaram ovo poglavlje počiva na tezi da je „Zapad“ kao strana u sukobu/dijalogu koja zastupa vrijednosti prosvjetiteljstva odavno

zbrisana u procesima postmodernih implozija, kao i da je geopolitika savremene imperije odavno prevazišla binarne podjele. Zbog toga svako pominjanje islama i Zapada u ovom radu treba posmatrati sa sviješću o fiktivnosti sugerisanoj kroz navodnike u ovom pominjanju.

- 12 "explanatory narratives"
- 13 "rupture" and "continuity"
- 14 "aesthetic reflection"
- 15 "shock and horror as it is"
- 16 "Us and Them"
- 17 "Plots reduce the word"; Linda S. Kauffman u svojoj analizi DeLilovog eseja ukazuje i na drugo kontekstom nametnuto bitno značenje riječi plot (zavjera) (2008, 355).
- 18 "demonstrates the impossibility of saying anything definitive about 9/11 – especially anything that captures the event's meaning"
- 19 "the totemic significance"; "an indelible imprint on the Manhattan skyline and on the popular imagination"; "a powerful embodiment of economic strength and projection toward the future"
- 20 "It is the high gloss of our modernity. It is the thrust of our technology. It is our perceived godlessness. It is the blunt force of our foreign policy"
- 21 "...to penetrate every wall, home, life, and mind"
- 22 "bring back the past"
- 23 "chance of self-determination [...] for most people in most countries"
- 24 "anger"; "indifference"; U svojoj knjizi Blowback (2004), čiji naslov dolazi od termina koji CIA koristi kako bi opisala neželjene posljedice operacija sa kojima javnost nije bila upoznata, Čalmers Džonson (Chalmers Johnson) 11. septembar i slične napade opisuje kao osvetničke udare koje američka javnost nije bila sposobna da uklopi u širi kontekst. Tako nesposobnost da se shvati gnjev ispoljen 11. septembra proizilazi iz nepoznavanja američke uloge u Hladnom ratu, kao i njenih neželjenih posljedica. Slično viđenje iznosi i Žil Kepel (Gilles Kepel), tvrdeći da 11. septembar predstavlja ne samo otvaranje „Pandorine kutije“ američke podrške džihadistima tokom Hladnog rata, nego i da su hiljade stradalih cijena koju je Amerika morala da plati zbog nestradanja Amerikanaca u proksi ratu protiv SSSR-a u Afganistanu (2003, 92).
- 25 "the necessity of altering our capacity to respond"
- 26 "species consciousness", "something over and above nationalisms, blocs, religions, ethnicities"
- 27 Our enemy
- 28 "they have contempt for life"; "equally clearly, they have contempt for death"
- 29 It will also be horribly difficult and painful for Americans to absorb the fact that they are hated, and hated intelligibly. How many of them know, for example, that their government has destroyed at least 5 per cent of the Iraq population? How many of them then transfer that figure to America (and come up with fourteen million)? Various national characteristics – self-reliance, a fiercer patriotism than any in Western Europe, an assiduous geographical incuriosity – have created a deficit of empathy for the sufferings of people far away.
- 30 "empathic understanding"; "imaginative identification"
- 31 "the detestation of everything"

- 32 “the core reason”
- 33 “parts of the human being [...] he didn’t have”
- 34 “the most charismatic”
- 35 “genitals-centric”
- 36 “the father of Islamism”
- 37 Ejmisovo viđenje ovdje direktno rezonuje sa Bernard Luisovim (Bernard Lewis) tumačenjem Kutubove frustracije Amerikom i tamošnjom profanizacijom i vulgarizacijom vjerskog života kao temeljem islamističkog narativa satanizacije Amerike, čiju prijetnju po islam i zemlje sa muslimanskom većinom, kako tvrdi Luis, treba tražiti u privlačnosti seksualnog razvrata, a ne u američkom neoimperijalističkom projektu i posljedicama koje je on ostavio na taj dio svijeta (2004, 66-69).
- 38 “misogynists [...] misologists”
- 39 “Our moral advantage [...] strategic strength” ... “our legitimacy”.
- 40 U istom tekstu Ejmis podvlači da je misija spašavanja Srednjeg istoka i Iraka, kakvu provode saveznici sa Amerikom na čelu, osuđena na propast iz tri ključna razloga, a to su nesposobnost Srednjeg istoka za istinsku demokratsku reformu, činjenice da Irak nije „prava država“ (!!!) i religijskog značaja Bagdada (Amis, 84–85). Nepotrebno je ovdje podvlačiti simplistički orijentalizam navedenih argumenata koliko je potrebno istaći činjenicu da Amis ne dovodi u pitanje potrebu spoljne pomoći, nego samo način njene realizacije.
- 41 “Globalization is not opposed to what media pundits demean as “medievalism,” nor is it a progressive movement away from medievalism [...] the global self is always already the tribal other going global.
- 42 “moment of truth”
- 43 “the first universal nation”
- 44 “history’s actors”
- 45 “inside and outside”; U tom smislu je zanimljiva i za Čomskog veoma sporna opaska Majkla Ignjatjeva (Michael Ignatieff) o američkom „lakom imperiju“ kao novoj paradigmi globalne hegemonije (vidi: Chomsky, 2006, 51), o čemu će biti riječi u poglavlju o Hamidovom Nerado fundamentalisti.
- 46 Kepel (2017) skreće pažnju na korištenje sintagme „džihadistička armija“ [jihad army] u obraćanjima tadašnjeg francuskog predsjednika Fransa Olanda nakon serije napada u Francuskoj tokom 2015. i 2016. godine kao pogrešne prakse kojom se potvrđuje status ISIL-a kao države, odnosno konkretno te faze „rata protiv terorizma“ kao rata protiv suverenog entiteta.
- 47 “authority structures”
- 48 “symptom of autoimmune disorder”
- 49 “benevolent supremacy”
- 50 Dipa Kumar (2012) tako podvlači da je ideja razularenog iracionalnog teroriste, čiji je čin (samo)ubistva nemoguće obrazložiti – što ilustruje sintagmom profesora Tunkua Varadaradžana (Tunku Varadarajan) „going Muslim“ kao varijacijom na „going postal“ – direktno naslonjena na sumnje u sposobnost Arapa i muslimana da rezonuju, kakve u svojim pisanjima iznose Ernest Renan ili Lord Kromer (Cromer).

- <sup>51</sup> Hart i Negri u svojoj knjizi takođe ističu ovaj paradoks u konstrukciji neprijatelja Imperije kao istovremeno banalnog izvora problema rješivih rutinskom policijskom akcijom i apsolutnog Neprijatelja kao sveprožimajuće prijetnje ne samo političkom i ekonomskom, nego i moralnom poretku (13).
- <sup>52</sup> "objectivity" and "scientific impartiality"
- <sup>53</sup> "the cool, relatively detached instruments of scientific, quasi-objective representation"
- <sup>54</sup> Bernard Luis je ustvari tvorac sintagme „sukob civilizacija“, dok ju je Huntington nekoliko godina kasnije popularizovao u svom eseju za Foreign Affairs (vidi Lugo, 2006).
- <sup>55</sup> Mamdani u svom tekstu daje osvrt na poimanje terorizma u vrijeme Hladnog rata, kada su ga CIA i Pentagon nazivali „konfliktom niskog intenziteta“, referišući se primarno na operacije organizacija kao što su RENAMO u Mozambiku ili UNITA u Angoli, sve s ciljem uspostave i utvrđivanja američke hegemonije na prostoru južne Afrike, i to u okvirima nove postvijetnamske strategije indirektno uključenosti. Ista potreba navodi Ameriku da pruži svesrdnu podršku afganistanskim mudžahedinima – ili „hrabrim borcima za slobodu koji se suprotstavljaju Zlom carstvu“, kako ih je Reagan nazivao – tokom borbe protiv sovjetske okupacije, što je i kontekst u kome nastaje Bin Ladenova Al Qaeda, o čemu će biti riječi u jednom od poglavlja ovog rada. Ideologija globalnog svetog rata protiv nevjernika u obliku koji se sada vodi, tvrdi Mamdani, ne potiče od Al-Qaede, nego je proizvod CIA-e i pakistanskog ISI-ja kao pokušaja stvaranja doktrine kojom bi se muslimanske zemlje suprotstavile Sovjetskom savezu. Mamdani dalje podvlači da CIA nije stvorila Talibane, ali jeste mudžahedine, istovremeno prigrlivši Talibane i Bin Ladenu, sve pod plaštom borbe protiv prosovjetskog sekularnog režima (Mamdani, 769-772).
- <sup>56</sup> "space-clearing gesture".
- <sup>57</sup> "an important, but necessarily partial, explanatory frame"
- <sup>58</sup> "wedded to a larger calamity that the US military is causing around the globe"
- <sup>59</sup> "new actors, groups, events and situations"
- <sup>60</sup> Pri navođenju odlomaka iz Islamiste u velikoj mjeri sam se oslonio na srpsko izdanje ovog djela u prevodu Aleksandre Nikšić, ali sam, zbog specifičnog registra koji koriste muslimani na ovim prostorima, odlučio da navedem svoje prevode izabranih odlomaka. Sahotin roman nije preveden na bilo koji od zvaničnih jezika u Bosni i Hercegovini, pa su navedeni odlomci iz romana u mom prevodu. Svjestan brojnih nedostataka i prostora za doradu, original svakog prevedenog odlomka sam naveo u bilješkama na kraju poglavlja, kao što je slučaj i sa ostalim tekstovima čije zvanične prevode ne koristim u studiji.
- <sup>61</sup> "irreducible and dangerous alterity"
- <sup>62</sup> Kepel (2017) termin opisuje kao „povratak sjevernoafričkog potisnutog u francusku postkolonijalnu historiju“ [the return of the North African repressed in French postcolonial history], ali ga je, kako i sam ističe, moguće uočiti i u drugim zapadnim kontekstima, gdje potomci imigranata (takozvana druga generacija) gaje i kroz nasilje i ekstremizam ispoljavaju ozlojeđenost prema bivšim kolonijalnim silama, čiji su državljani.
- <sup>63</sup> "third jihadist wave"; Kepel (2017) ovom sintagmom označava niz tragičnih događaja na tlu Evrope i Amerika (2005 – danas), nakon prvog talasa (1979–1997), tokom koga je džihadizam instrumentalizovan u borbi protiv SSSR-a u Afganistanu, ali i kasnije, tokom, na primjer, rata

u Bosni i Hercegovini, i drugog talasa (1998–2005), čiji je vrhunac bio 11. septembar, kada su se džihadisti ostrvili na nekadašnje pokrovitelje.

- <sup>64</sup> “radicalization industry”; Morison termin navodi iz studije *Radicalisation and Media*, u kojoj se kao jedan od najistaknutijih modela radikalizacije ističe onaj po kome Husein koncipira svoj narativ, po kome samoprovzani zastupnici autentične verzije islama vrebaju ranjive pojedince koji unutar svojih porodica i širih zajednica ne mogu da pronađu mehanizme odbrane od radikalizacije.
- <sup>65</sup> I ovdje se oslanjam na Kepelovo (2017) viđenje „francuske situacije“ [the French situation] kao paradigme za razumijevanje širenja džihadizma na Zapadu, tako da je doprinos frankofonih autora, posebno onih koji svoje pismo grade na nezapadnocentričnim polazištima, kakav je Kadra, vrijedan pažnje s ciljem cjelovitijeg sagledavanje fenomena samoubilačkog nasilja.
- <sup>66</sup> Fanon u *Prezrenim na svijetu* ističe distinkciju između okupacije i kolonizacije – „[u] svakom slučaju moramo imati na umu da kolonizirani narod nije isto što i okupirani narod. Francuzi su pod njemačkom okupacijom ostali ljudi. U Alžiru se, naprotiv, ne radi samo o dominaciji, nego i o čvrstoj odluci da se jednostavno prisvoji čitavo jedno područje. Alžirci, žene u zarovima, palme i kamile čine panoramu, prirodnu kulisu prisutnosti francuskog pučanstva” (1973, 154). Cijeneći značajne kontekstualne razlike, posebno kada je u pitanju neokolonijalna okupacija, u Kadrinim Palestini/Izraelu i Iraku kolonizaciju i okupaciju vidim kao podudarne u dehumanizujućem nasilju kolonizatora/okupatora i posljedicama koje izaziva.

## PRVO POGLAVLJE

### OD *ISLAMISTE* DO “DOBROG MUSLIMANA”

Huseinovom *Islamisti*, kao memoarskom zapisu o putu u radikalni islam, insajderskim iskustvima i, napokon, povratku na “ispravan put” umjerenog i duhovnog islama, u ovom poglavlju se pristupa iz dva ugla: sa jedne strane kao autobiografskom kontranarativu čijim se složenijim osvrtom na psihodinamiku radikalizacije propituju do sada predstavljena “ideocentrična” i “genitalocentrična” tumačenja radikalizacije pojedinca i, sa druge, kao tekstu čiji su nastanak i objavljivanje ipak definisani interesima jedne strane u “ratu protiv terorizma”, a njegova uloga, i pored lako uočljivog preispitivanja civilizacijske teze, slična je autobiografskim narativima “domaćih doušnika”,<sup>1</sup> kako ih Dabaši naziva u svojoj studiji *Brown Skin, White Masks* (2011).

Prvo čitanje je od značaja u pomenutom kontekstu potrebe prevazilaženja binarno suprotstavljenih kategorija “nas” kao humanizovanih žrtava i “njih” kao dehumanizovanih zločinaca i gradnje ne samo etičke odgovornosti prema drugom kroz empatijsko poistovjećivanje sa njegovim narativom, nego i davanje jasnijih historijskih, političkih i društvenih kontura percipiranoj mržnji koju izražava nasiljem. Djela autora kao što je Ejmis, vidjeli smo u prethodnom poglavlju, jesu deklarativni pokušaji takve identifikacije i rehumanizacije drugog, iz čijih se narativa pokušavaju spoznati korijeni mržnje i nasilja. Međutim, uklopljen u širi kontekst, u kome je vidljiv, kako ističe Arun Kundnani, antiliberalni ton promicanja liberalnih ideala (2008, 45), pokušaj ovog vida identifikacije i subjektifikacije podložan je kritici kao primjer onoga što Ejbel prepoznaje kao jedan od glavnih rizika *post-9/11* narativa – “[govorenje] u ime drugih često služi da se zamaskira iznošenje sopstvenog stava i tako eliminiše onaj koji zaista pripada

drugom" (2003, 1241).<sup>2</sup> Ejmisov Ata tako na koncu ostaje ušutkani pojedinac i sveden je na puki izraz tanatoidne mržnje prema svemu što je drugost toj smrti, a islamizam se posredno i dalje percipira kao "prijeteći Drugi, kome se ne vjeruje i koga se plaši" (Imtiaz, 2011, 26).<sup>3</sup>

U svjetlu iznesenog, lako objašnjivom se čini odluka da prvo poglavlje bude posvećeno autobiografskom narativu pojedinca koji bira put radikalizacije i ekstremizacije, pa u njegovom prvom dijelu Huseinovog *Islamistu* cijenim kao pokušaj prevazilaženja stereotipnog i banalizovanog poimanja islamizma kroz cjelovitije suočavanje sa drugim kao subjektom sopstvenog narativa, uklopljenog u specifičan kontekst ličnih i kolektivnih iskustava. Kao "meko oruđe" etičke misije "[personalizacije i humanizacije] onih kategorija ljudi čija se iskustva često ne vide i ne čuju" (Whitlock, 2007, 3),<sup>4</sup> autobiografija predstavlja platformu potvrđivanja lične agensnosti kroz čin narativnog samopredstavljanja, ali i kolektivnog subjektiviteta šire zajednice ispred koje se autobiografski subjekat oglašava (Whitlock, 2015, 67), time pružajući alternativu pomenutoj "sramoti govorenja za druge" (Abel, 2003, 1241)<sup>5</sup> u pokušajima njihove humanizacije, kakav je Ejmisov.

Pored oslobađajućeg aspekta autosubjektivizacije kroz samopredstavljanje, važnost autobiografije u ovom kontekstu leži i u, kako tvrdi Tereza de Loretis (Teresa de Lauretis), lociranosti autobiografskog subjekta unutar društvene i historijske stvarnosti, čija se interpretacija smatra procesom aktiviranja subjekta i osnovnim materijalom autobiografije (u Smith i Watson, 2001, 25). Upravo ova hronotopna pozicioniranost subjekta, kako je opisuje Beti Bergland (Betty Bergland, 1994), predstavlja ključni aspekt ne samo u gradnji vjerodostojnosti narativnog posredovanja sopstvenih iskustava u realnim historijskim okvirima (Whitlock, 2007, 12), nego i u razumijevanju moći djelovanja govorećeg drugog kao društveno uslovljenog procesa. Društveno i historijski uslovljena tako postaje i interpretacija apstrakcija u ime ili protiv kojih su, ističe Verslujs, i "ja" i "Drugi/drugi"<sup>6</sup> spremni krenuti u rat i ubijati, pa se unutar date stvarnosti deesencijalizuju apstrakcije kao što su, za ovu studiju ključni, islam(izam), radikalizam ili ekstremizam.

Usko vezana za hronotopnu pozicioniranost autobiografskog subjekta jeste i ideološka i politička dimenzija svake autobiografije, koja, kako ističe Šazia Sadaf (Shazia Sadaf), komplikuje opisani jednoznačni odnos naracije i agensnosti u proizvodnji i čitanju životnih narativa nakon 11. septembra (2017, 2). Huseinovog *Islamistu* stoga ne treba samo cijeniti u svjetlu potvrđivanja agensnosti kroz samopredstavljanje nego i, kako podvlači Vitlok, potencijalno u odnosu na interese i ciljeve koje ovakvi narativi ispunjavaju u trenutku u kome nastaju, odnosno sa sviješću o povezanosti njihovog nastanka, oblikovanja, izdavanja i promocije ne samo sa proklamovanim oslobođenjem autobiografskog subjekta, nego i sa "upravnim kancelarijama i centrima moći" (2007, 9–10)<sup>7</sup> kojima ovakvi narativi služe. Naime, naturalizovanjem sopstvene ideološke pozicije – što je jasno uočljivo u Huseinovu postupku predstavljanja radikalizacije kao posrnuća iz "normalnog" stanja – kao i "[privilegovanja] pojedinačnih priča o osnaženju i iskupljenju u odnosu na kolektivnu borbu (Afzal-Khan, 2021, 61),<sup>8</sup> Huseinov memoar, pokazaće se u drugom dijelu poglavlja, igra značajnu ulogu u političkoj *post-9/11* instrumentalizaciji "kolektivne amnezije" (Dabashi, 2011) u daljem prikriivanju kauzalne veze (neo)kolonijalnog iskustva i ekstremističkog nasilja. Iz pozicije postislamističkog subjekta Husein interpretira epizode posrnuća u i spasenja iz ralja radikalizacije i time ne samo da podvlači sposobnost pripovijedanja sopstvene priče, nego i sposobnost racionalnog subjekta da uvidi ideološku zamku iracionalnog, dobrim dijelom "ahistorijski i dekontekstualizovano" predstavljenog islamizma (Khoja-Moolji, 2015, 546),<sup>9</sup> moralnu odbojnost njegovih eksponenata, i sopstvenom sposobnošću rasuđivanja – što ga čini superiornijim u odnosu na Ejmisove "razumomrse" – iz nje spas potraži u Zapadu prihvatljivom "umjerenom" i duhovnom islamu. Politički značaj Huseinove pripovijesti, ističe Arun Kundnani, najvidljiviji je u širem okviru liberalne strategije konstrukcije političkog islama/islamizma kao totalitarne prijetnje Zapadu, istovjetne ili veoma slične, kao što je već istaknuto, skorašnjim prijetnjama fašizma ili staljinizma, čemu dodatnu vjerodostojnost daju ispovijesti bivših islamista (47), ali i isticanje konačne sposobnosti subjekta da postane "dobri musliman", odnosno utočište pronade u nadasve depolitizovanoj religiji.



## Islamizam: enklava kao bolje mjesto u svijetu

Tragom stava koji iznosi Hauard Zin (Howard Zinn) o neophodnosti dubljeg sagledavanja fenomena fanatizma, odnosno o potrebi da se u njemu uoči "nešto više od samog iracionalnog osjećaja ubojice" (2003, 15), ovaj dio poglavlja ima za cilj da kroz osvrt na Huseinovu pripovijest ukaže na međusobno prožete psihološke i kulturološke aspekte radikalizacije, tumačeći ih kao dvojaki izraz mržnje prema drugom, ali i samovrednovanja u odnosu na percipirane prijetnje po pojedinca i kolektiv sa kojim se identifikuje. Neophodnost sagledavanja, po riječima Rut Stajn (Ruth Stein), "života ispunjenog nerješivim konfliktima, razdorom, žaljenjem i smrću" (2010, 17–18)<sup>10</sup> u Huseinovom slučaju potiče, vidjeće se, na preispitivanje etabliranih binarnosti tradicije i modernosti, religije i sekularizma, iracionalnog i racionalnog, patološkog i zdravog upravo u kontekstu specifičnih društvenih i historijskih okolnosti koje pojedincu radikalni islam čine privlačnim. Husein svoju pripovijest smješta u kontekst koji navodi na preispitivanje narečenih binarnosti, podvlačeći tako začudnost privlačnosti islamizma među pripadnicima generacije od koje se, s obzirom na to da su rođeni, odrasli i obrazovani u Velikoj Britaniji, očekivao zaokret ka modernosti i sekularizaciji (Seidler, 2007, 66), a koja je obilježila *post 7/7* diskurs o prijetnji "džihadista iz susedstva" (Alam, 2015). Najranija Huseinova sjećanja su slike školskih izleta na "mirno englesko selo prepuno zelenila" ispunjenih "zadovoljstvom šetnje duž obale u Apnoru, kada bi nas na palubu zvali veseli alasi, nakon čega bismo jeli prženu ribu sa krompirčićima", koji su se završavali zajedničkim ispijanjem tople čokolade i čitanjem Dala ili Kiplinga (Husain, 1).<sup>11</sup> Multikulturalna idila miroljubive koegzistencije podjednako je prožimala i svakodnevni život ostatka Huseinove porodice, pa svoja sjećanja Husein dopunjuje slikama kao što je ova:

[...] otac bi kupovao svježe kolače kod pekara Jevreja na Brik Lejnu. Na vratima zgrade našeg mekteba još uvijek su bile mezuze, a naši učitelji su nam, iz poštovanja prema judaizmu, zabranili da ih skidamo. Moj rođendan, što je porodični događaj u našem domu, pada na Božić. Majka bi nas svake godine vodila da vidimo Djeda Mraza poslije Božićne zabave u školi. U vrtu

bismo pravili snješka, kome bismo posudili maminu maramu. Preko puta kuće u Lajmhausu, viktorijanske trospratnice, u kojoj sam živio kao dijete, nalazila se katolička crkva Presvete Bogorodice, uz koju je bio i samostan. Sa časnim sestrama koje su tu živjele smo bili prijatelji, a auto bismo parkirali odmah pored. Pomagali bismo im prilikom organizacije crkvene godišnje dobrotvorne rasprodaje i nikada nije bilo govora o vjerskim napetostima ili neprijateljstvu među ljudima različitih vjera. Majka mi i dan-danas s ljubavlju priča o svojim prijateljima iz djetinjstva, od kojih su mnogi bili hindusi. (ibid., 3)<sup>12</sup>

Čak ni česti napadi i uvrede sljedbenika *Nacionalnog fronta* upućene Huseinu i njegovim vršnjacima, ali ni rasistički ispadi pojedinih nastavnika u školi, nisu mogli zasjeniti "čovječnost koja ne razaznaje boje" (ibid., 2)<sup>13</sup> njegovih nastavnika koji su, bez obzira na politička uvjerenja koja bi upućivala na suprotno – kao što su ona nastavnice Šeri (Cherie), ponosne vlasnice fotografije sa voštanom figurom Margaret Tačer izložene u njenoj kancelariji – kod Huseina i njemu sličnih duboko usadili osjećanje da je "Britanija [njihova] zemlja, a [oni] djeca ove zemlje" (ibid., 2).<sup>14</sup>

Miran suživot sa komšijama, nastavnicima i prijateljima u Huseinovom slučaju ne temelji se na relativističkom *anything goes* pogledu na svijet, kome se obično suprotstavlja isključivi, fundamentalistički (Almond, Appleby i Sivan, 2003, 30). Tolerancija u Huseinovoj porodici duboko je, naime, ukorijenjena u kvijetističkim učenjima islama,<sup>15</sup> pa Husein od najranijeg djetinjstva uči lekcije o tradiciji i duhovnim vrijednostima kakve propovijeda teolog, duhovni vođa i porodični prijatelj Šejh Abd Al-Latif (Shaikh Abd al-Latif) ili Dedo, kako ga Husein zove, sa kojim, poput "neke muslimanske verzije dječaka iz crkvenog hora" (Husain, 14),<sup>16</sup> obilazi džamije u Velikoj Britaniji. Odnos između Huseina i Dede ispunjen je prisnošću i blagošću, vrlinama koje sam Dedo smatra presudnim u podučavanju sljedbenika i širenju poruke islama. Pored toga, iz razgovora između Dede i njegovih sljedbenika, Husein prvi put čuje za njega nedokučive reference na Mavdudijevo (Mawdudi) političko tumačenje islama i organizaciju *Društvo islama (Jamat-e-Islami)*, koje Dedo odlučno odbacuje kao teološki neutemeljene, a koje će, paradoksalno, kasnije postati temelj Huseinove

radikalizacije. Njegova pripovijest tako ne odlikava klišeiziranu figuru izgubljenog pojedinca bez osjećanja vrijednosti koji, poslovično, u fundamentalističkoj grupi pronalazi odsutni *nomos* (Griffin, 2012).

Iz Huseinovih sjećanja na bezbrižno djetinjstvo – koja se gotovo u potpunosti suprotstavljaju uvriježenom portretu pojedinaca sklonih društvenim devijacijama, poput nasilja ili radikalizacije, kao žrtava dekulturnacije koje kroz nasilje ispoljavaju frustraciju društvenim okvirima u kojima im je dodijeljen trajni status marginalaca<sup>17</sup> – naizgled odsutni ostaju razlozi zbog kojih, nakon prvih naučenih lekcija o neodvojivosti vjerskog i političkog u islamu iz udžbenika Gulama Sarvara (Ghulam Sarwar) *Islam, Beliefs and Teachings* ("Islam: vjerovanja i učenja"), kreće putem radikalnog islama, posebno uzme li se u obzir, kako tvrdi Rut Stajin, da je transformacija straha ili ozlojeđenosti – koje je teško uočiti u Huseinovom djetinjstvu – u nešto smisljeno i pozitivno – čime obiluju slike porodične idile i komšijskih odnosa – upravo konačni cilj kome stremi jedno takvo opredjeljenje. Stajin u svojoj analizi navodi dva osnovna straha – od smrti i nestajanja i od drugog i moći njegovih namjera koji, shodno tome, generišu osjećanje straha od prolaznosti, bespomoćnosti i poniženja (45–46). Drugi strah je tako potrebno sagledati unutar društvenih odnosa i onoga što u njima Ari Kruglanski i Edvard Orehek (Arie Kruglanski, Edward Orehek) nazivaju temeljnom ljudskom motivacijom, a ona je potraga za "sopstvenim značajem" (2011, 154),<sup>18</sup> čije tumačenje Kruglanski i Orehek zasnivaju na rusovskom konceptu *amour-propre* ili osjećanju samoljublja koje uslovljava odnos pojedinca sa širom zajednicom, odnosno služenje ciljevima višim od sebičnih.<sup>19</sup> Upravo na izazove po osjećanje sopstvenog značaja, sa kojima se Husein kao srednjoškolac suočava u novom okruženju, grupa iz Istočno-london-ske džamije (*East London Mosque*) nudi neposrednije odgovore i rješenja od Dedinih, otvarajući "mjesto u svijetu" (Husain, 32)<sup>20</sup> mladom pojedincu kome, ukoliko nije član neke od bandi sa Ist Enda, jedino preostaje da bude "usamljenik u školi koga s vremena na vrijeme maltretiraju, često mu psuju, i redovno ga ignorišu na skoro svim školskim časovima" (ibid., 8).<sup>21</sup>

Potreba za produblivanjem znanja o Mavdudijevim učenjima o političkim dimenzijama islama kao neodvojivim od duhovnih, vođen kojim

Husein i dolazi u kontakt sa *Organizacijom mladih muslimana (Young Muslim Organization)* pri Istočno-londonskoj džamiji, ubrzo otvara vrata u zajednicu unutar koje mladi Husein počinje razvijati osjećanje sopstvenog značaja kroz pripadnost grupi, status unutar nje i, nadalje, služenje natpersonalnom cilju, pa je tako već prvo veče na onome što je, pod uticajem Dedinih i očevih učenja, smatrao neprijateljskom teritorijom, kako piše:

[...] imao [...] status posebnog, VIP gosta. Moj školski drug, ispostavilo se, imao je jako dobre veze sa njima. Poznao je sve velike face koje su vukle konce iz kancelarija Istočno-londonske džamije. Većina džematlija koje bi dolazile na namaz bi skidale cipele i ostavljale ih na metalne rešetke koje su stajale odmah uz glavni prostor za obavljanje namaza. Ja sam, međutim, kao i brat Falik, bio privilegovao, pa sam cipele mogao ostaviti u zatvoreni prostor koji je bio rezervisan samo za aktiviste YMO-a i Islamskog evropskog foruma. (ibid., 27)<sup>22</sup>

U zajednici unutar koje je "svako, činilo se, znao svoje mjesto" (ibid.),<sup>23</sup> Husein ubrzo uviđa da je bez posredstva starijih, što je bio slučaj u džamiji Brik Lejn, pažnja članova zajednice mladih, "koji su govorili engleski, bili obrazovani i pobožni" (ibid., 28),<sup>24</sup> usmjerena isključivo na *nje-ga*, njegovo školovanje i planove. Pored toga, unutar jedne takve strukture, osjećaj Huseinovog pripadanja i mjesta u svijetu – i to primarno u društvenom, ovosvjetskom smislu – a time i sopstvenog značaja kroz doprinos višem društvenom cilju, počiva na jasno definisanim zadacima svakog pojedinca, zavisno od njegove uloge u zajednici. Husein je tako u dokumentu "YMO Daily Routine" (*Dnevni raspored YMO-a*) obavezan navoditi svakodnevne aktivnosti:

[...] uključujući i to koliko sam namaza klanjao u džematu u džamiji; koliko sam Kur'ana proučio; koliko sam stranica vjerske literature pročitao; koliko sam vremena proveo sa porodicom; koliko sam vremena posvetio pokretu; koliko sam potencijalno novih članova vrbovao [...].

Na kraju svake sedmice prisustvovao bih sastanku na kome smo podnosili izvještaje o svojim sedmičnim uspjesima. Svako od nas je želio biti bolji od onog drugog, a oni koji nisu bili uspješni bili su podvrgavani strogom

ispitivanju. Ovakvo okruženje nadzora, analize, ispitivanja i predanosti smatrao sam prijatnim [...]. (ibid., 38)<sup>25</sup>

Presudna uloga u provođenju ovih aktivnosti, ističe Husein, pripada Siradž Salekinu (Siraj Salekin), figuri koja igra ulogu starijeg brata, a osim emotivne bliskosti kao neophodnog preduslova uspješne regrutacije, brat Siradž nudi i prijeko potrebne odgovore o odnosu vjerskog i duhovnog u islamu, kojima ne samo da adresira lične izazove sa kojima se Husein u tom trenutku suočava, nego ih uklapa u šire okvire izazova sa kojima se nosi cjelokupna zajednica, ali i islam na globalnom nivou, nadopunjujući Huseinova dotadašnja uvjerenja sopstvenim viđenjem islama više kao "cjelovitog životnog kodeksa" (ibid., 31)<sup>26</sup> nego kao religije ograničene na privatni život muslimana. U opisanim okolnostima, poznanstvo sa Siradžom predstavlja i trenutak unutrašnjeg loma pri kome se Husein, nauštrb Dedinog i porodičnog, opredjeljuje za Siradžovo viđenje Boga koji, kako kaže, "više nije bio kod kuće", nego ga je bilo potrebno pronalaziti "u aktivizmu, djelovanju, energiji, mobilizaciji, i širenju islamskog pokreta" (ibid., 39).<sup>27</sup> Za Huseina ovo vezivanje za mladu i snažnu mušku figuru, u kojoj je otjelotvorena ideja proaktivnog, energičnog, politizovanog, pa i, vidjeće se kasnije, nasilnog islama, istovremeno iziskuje eliminaciju "mekanog" i "ženskog" (Stein, 39)<sup>28</sup> principa koji otjelovljuju figure "tihog" (Husain, 9)<sup>29</sup> Dede ili oca, koji na Huseinovu radikalizaciju može samo "briznu[ti] u plač" (ibid., 52),<sup>30</sup> ali i duhovne i nadasve lične religioznosti koje predstavljaju.

*YMO*, kao enklava unutar koje pronalazi istaknuto mjesto za sebe, Huseinu tako nudi mogućnost razvoja samoljublja po cijenu izolovanosti od šireg britanskog društva, ali i od roditelja, nesposobnih da, kako ističe Zajdler, na pravi način shvate nedoumice pred kojima se nalaze mladi ljudi poput njega i ponude adekvatne odgovore (101–102). Eventualne odgovore, štaviše, *YMO* odbacuje kao pod pogubnim uticajem Zapada odveć neodlučne ili mekane, dok se sopstvena afirmacija unutar organizacije temelji na strogom pridržavanju pravilima i podjednako rigidnom i energičnom odvijanju ispravnog od pogrešnog. Tako su odgovori koje Huseinu nude roditelji nedovoljno jasni upravo jer ih oblikuje kontekstom uslovljena tradicija koju fundamentalističko učenje *YMO-a* ne prepoznaje. Sve oblikovano

nep priznatim kontekstom tako postaje, ističe Stajin, tuđe ili iskvareno, a njegovi sljedbenici uniformno obilježeni kao "oni koji nisu naši." Na takvom binarnom i uvijek uniformnom razmišljanju počinjavaju odgovori koji, dalje podvlači Stajin, garantuju red i sigurnost poljuljanom egu sklonom sumnjama u sopstveni značaj unutar "šablonizovanog i predvidivog pogleda na svijet"(52)<sup>31</sup> koji je suprotstavljen onom u kome je ukorijenjena sumnja koja prijete egu izloženom:

[...] različitim nezadovoljstvima savremene kulture, koja se doživljava kao odbojna i nedostižna, iskvarena, puna mržnje, ili zastrašujuća i predator-ska. Za frustriranog, izgubljenog, zavidnog, nekiput i poniženog, pojedinca bez osjećanja pripadnosti, grupna konstrukcija ovakvog oklopa se čini potpuno prirodnim i sigurnim načinom da se ojača sa prijetnjom suočen osjećaj sopstva. Enklava, granica, zid koji razdvaja dobro od zla, pravovjerne unutra od onih drugih spolja, vitalne su komponente ovako razrađene odbrane. (ibid.)<sup>32</sup>

Takva binarna percepcija svijeta, ističe Husein, ostaje nepromjenjivo temeljno učenje, nezavisno od organizacija kojima se, bogateći svoja znanja o ciljevima islamizma, nakon YMO-a priključuje. Panislamistička *Partija oslobođenja (Hizb-ut-Tahrir)*, kao vrhunac Huseinove islamističke evolucije, svoju ideju o ponovnom uspostavljanju halifata upravo temelji na brisanju historijski uslovljenih kontakata islama sa drugim vjerama i svjetonazorima, te brisanju etničkih i plemenskih razlika među muslimanima, svodeći svijet na odnos "muslimana i ostalih" (Husain, 141),<sup>33</sup> aktivno potičući, kako navodi Husein, "osjećanje odvojenosti od drugih, vjerovanje da su muslimani vrijedniji od drugih ljudi" (ibid., 151–152).<sup>34</sup> U tako polarizovanom svijetu marksistička dijalektika historije kao klasne borbe, iz vizure islamista, postaje manihejska borba muslimana protiv drugih, analogna onoj dobra protiv zla (ibid., 48), pa je i misija organizacija kao što je *Hizb-ut-Tahrir* da u položaju muslimana u savremenom svijetu, bez obzira na prostorni kontekst, pronađe odraz ovog temeljnog historijskog principa i prema njemu planira svoje djelovanje. "Kasape nas u Bosni, protjeruju iz domova u Palestini, i uskraćuju nam temeljno pravo na molitvu u Britaniji" (ibid., 141)<sup>35</sup> aktivističke su poruke "opsadnog mentaliteta" (Kepel,

2017)<sup>36</sup> koje Husein odašilje ostalim studentima na kampusu, navodeći ih da, u skladu sa temeljnim ciljem *Hizb-ut-Tahrira*, povežu lokalna pitanja sa globalnima kao preduslovom za realizaciju ideje globalne islamske države.

Shodno tome, sve što odudara od ovakve percepcije svijeta, a to opet jesu tradicionalno i kulturalno uobličena učenja islama, jeste nešto što uniformno odbijaju islamističke organizacije bez obzira ne razlike koje postoje među njima. Svi muslimani koji su, poput Huseinovog oca ili Dede, zagovarali dijalog i čiji je svjetonazor upravo rezultat viševjekovnog dijaloga odbacivani su kao muslimani "poraženog uma" (ibid., 142),<sup>37</sup> a svako stanje harmonije i mirnog suživota, kakvo je ono koje Husein iznosi prisjećajući se djetinjstva, posljedica je, kako u lokalnim, tako i u globalnim okvirima, upravo tog poraza muslimana i nametanja nacionalnih i etničkih identiteta nauštrb suštinskog – islamskog. Dijalog tako postaje još jedno obilježje slabosti, a umjesto njega zagovara se beskrupulozni rat, i to primarno, kako podvlači Husein, ideološki, čija je osnovna strategija, karakteristična za *Hizb*, za razliku od drugih islamističkih pokreta, glasila "[n]ikad ne brani, uvijek napada" (ibid., 100)<sup>38</sup> bez ustezanja od laži i prevara, posebno kada se radi o adekvatnoj argumentaciji, koja je, primijenjena u okršajima sa drugim grupama, a posebno umjerenim, garantovala rezultate:

Osporavali smo ideje svake organizovane grupe britanskih muslimana, pa smo čak i nasiljem pokušali natjerati govornike da prihvate naše argumente ili se suoče sa aktivistima *Hizba*. Pružali smo im ono šta smo smatrali izvornim dokazima nužnosti islamske države. U tim ranim danima malo koji musliman se mogao suprotstaviti moći *Hizba*, čiji su predvodnici bili mladi, elokventni sljedbenici obrazovani u Britaniji [...]. Tako su i nekada umjerene islamističke organizacije počele prihvatati naše radikalno stanoviše o konfrontaciji sa Zapadom, uspostavljanju islamske države, i posvećenosti ideološkom ratovanju. (ibid., 100)<sup>39</sup>

### *Islamista: od autobiografskog subjekta do doušnika*

Ključni značaj *Islamiste* uočljiv je upravo u okvirima ideološkog rata koji oblikuje percepciju "rata protiv terorizma". Pored već istaknute uloge

životnih narativa u gradnji agencnosti u procesu predstavljanja, Huseinovu ispovijest moguće je cijeliti kao doprinos osporavanju teze o sukobu civilizacija uvođenjem nove – o sukobu “unutar civilizacija” između umjerenih muslimana, apostata i radikala (Kundnani, 43), odnosno kao čin odbrane islama od napada apostata poput Ajan Hirsi Ali (Ayaan Hirsi Ali), ali i od reduktivne instrumentalizacije islama onih koje opisuje u svojoj pripovijesti, a koji su, po riječima Abdelvhaba Medeba (Abdelwahab Meddeb), “jednu tradiciju otvorenu iskustvu Apsolutnog i Nevidljivog izmijenili u krvavu ideologiju koja okuplja sve isključene i frustrirane na Zemlji” (u Todorov, 203–204).

Kao “poziv na buđenje monokulturalnoj Britaniji” (Asthana, 2007),<sup>40</sup> Huseinov memoar, sa jedne strane, problematizuje brojne binarnosti u kojima “rat protiv terorizma” pronalazi svoje neokonzervativno ideološko utemeljenje, propitujući glasom pojedinca neiznijansiranu sveobuhvatnost bilo koje ideološke pozicije u ovom ratu (Aly, 2007). Međutim, iz desnog ugla prepoznat kao hvale vrijedan iskren glas “hrabrog muslimana”,<sup>41</sup> kakvim ga je svojevremeno smatrala Melani Filips (Melanie Phillips) (u Hasan, 2009), *Islamista* nije samo predmet cinične aproprijacije (Aly, 2007) u “političkoj borbi za srca i umove običnih muslimana” (Kundnani, 41),<sup>42</sup> nego i aktivni “PR” (Sardar, 2007) vinovnik “rata protiv terorizma”, koji u ulozi Dabašijevog “domaćeg doušnika” zapadnoj javnosti ne nudi suštinski kontrinarativ – ono što je potrebno da čuje kako bi se etablirani narativ preispitao – nego insajdersku retoričku bravuru kojom ponavlja ono što zapadna javnost ustvari želi da čuje (Dabashi, 2011, 16) kako bi potvrdila sopstvenu moralnu superiornost i legitimitet misije “rata protiv terorizma” – neophodnost prepoznavanja razlika između “dobrih” i “loših” muslimana i podrške afirmaciji “prihvatljivih” oblika islama. Iz pozicije postislamističkog preumljenika, nakon što napokon shvata da je ideologija kojoj se bezrezervno povinovao “prazna i obezvrijeđena” (ibid., 164),<sup>43</sup> Husein ističe značaj svojih insajderskih saznanja kao doprinosa razumijevanju islamističke psihe – što je potrebno cijeliti kao važan iskorak – ali opisana iskustva i iznesene uvide vidi kao instrument u daljoj borbi Zapada u “ratu protiv terorizma”, bez kojih je, kako tvrdi, ona uzaludna (Husain, 153). *Islamista* tako



otvoreno doprinosi široj "bezbjednjačkoj paradigmi" (Hroub, 2010, 13)<sup>44</sup> razvoja znanja o islamističkoj prijetnji s ciljem njenog slabljenja i suzbijanja, pa i pored hvale vrijednih pokušaja da radikalističkom putu pojedinca da jasne i slojevite kontekstualne odrednice, on se ne uspijeva značajnije odmaknuti od analize anahronosti i nadasve hipokritičnosti islamističkih organizacija i pokreta kako bi apostrofirao krnju agensnost pojedinca – u njegovom slučaju buntovnog adolescenta – pri donošenju odluke da im se priključi (Kundnani, 56), pripisujući globalni uticaj i privlačnost islamističkih organizacija i mreža prevashodno tipično adolescentskom osjećanju prijetnje po sopstveni značaj ili ideologiji koja se, koristeći tu ranjivost, nameće naivnom pojedincu, kao što je mladi Asif, čije ga vrline "nesebičnosti i posvećenosti" (Husain, 263) čine idealno podložnim kandidatom za manipulativno oblikovanje u bombaša samoubicu.

Uočljiv nedostatak Huseinovog *Islamiste* leži u odsustvu izraženijeg komparativnog osvrta na političke stvarnosti u kojima stasavaju pojedinci poput njega ili mladog Asifa, a kojima islamizam daje potencijalne eksplanatorne okvire. Na samom početku svoje pripovijesti, Husein svoje političko osvješćivanje vezuje za prvi Zalivski rat, ne uklapajući iz svoje sadašnje zrele perspektive ovu epizodu u šire okvire unutrašnjih i međunarodnih tendencija koje su uslovile radikalizaciju mladih u Velikoj Britaniji tokom decenije u kojoj i sam postaje islamista.<sup>45</sup> Kao i afera Ruždi (The Rushdie affair) iz 1989. godine – koju tek ovlaš pominje pred sami kraj memoara – Zalivski rat, ali i niz drugih događaja na Bliskom istoku koji mu prethode, za muslimanske zajednice u Velikoj Britaniji, a posebno za Huseinovu politički tek probuđenu generaciju, posredstvom sve brojnijih propovjednika iz arapskih zalivskih zemalja, postaju međusobno isprepleteni signali muslimanske drugorazrednosti i potrebe za aktivnijim i agresivnijim političkim angažmanom na nacionalnom i internacionalnom planu (Baxter, 2006, 177-187). Ovakav eksplanatorni okvir nastaje unutar podjednako značajnog konteksta "kraja historije" i skrajnutosti drugih ideoloških okvira za artikulaciju emancipatorne alternative političkoj i društvenoj ugroženosti,<sup>46</sup> pa (politički) islam u Velikoj Britaniji, kroz brojne organizacije sa kojima se Husein susreće, postaje, kako primjećuje Piter Mandavil

(Peter Mandaville), "oblik samoodbrane i izvor solidarnosti pri suočavanju sa neprijateljskom dominantnom kulturom" (u *ibid.*, 187),<sup>47</sup> kao što je u bliskoistočnim okvirima slučaj sa Hamasom ili Hezbolahom u kontekstu izraelskog nasilja i okupacije ili Muslimanskom braćom u kontekstu izraženih društvenih nejednakosti u Egiptu, koje su adresirali i na praktičnom nivou (Liders, 2016, 140),<sup>48</sup> ali i sa u britanskim/zapadnim okvirima već etabliranom antirasističkom tradicijom aktivnog suprotstavljanja rasnoj diskriminaciji i zlostavljanju (Modood, 1990a, 128).<sup>49</sup> Husein – za razliku od brojnih sagovornika, čije stavove predstavlja i tumači kao posljedice zabluda, neznanja, islamističke, ali i šire arapske, postkolonijalnoj realnosti neprilagođene, tendencije "okrivljavanja drugih" (252)<sup>50</sup> – kratkim opaskama, doduše, ukazuje na to da su SAD, Velika Britanija ili Izrael podjednako krivi za zločine ubijanja nevinih civila kao i bilo koji napadač 11. septembra (*ibid.*, 265) ili da je okupacija Iraka bila "haos" u kome su počinjene "užasne greške" (*ibid.*, 261),<sup>51</sup> kao i da je uspjeh islamista u mobilizaciji mladih potrebno pripisati i "istinskim neujednačenostima" (*ibid.*, 277)<sup>52</sup> odnosa moći u svijetu.

Na politički islam je stoga potrebno gledati isključivo kao na kontekstom određen odgovor na splet političkih, ekonomskih i društvenih okolnosti. Njega je, kako ističe Kumar (2012), nemoguće *a priori* u potpunosti podržati ili odbaciti, nego mu je neophodno pristupati "od slučaja do slučaja".<sup>53</sup> Pored toga, kako sam Husein u procesu spoznaje manjkavosti islamizma podvlači, vodeći se tumačenjima imama Hensona (Hanson), islamizam je "moderan fenomen" (Husain, 188)<sup>54</sup> koji ideolozi, kao što je Nabhani, konstruišu plagirajući ideje predstavnika zapadnjačke moderne misli, kao što su Hegel, Marks ili Ruso (*ibid.*, 161–164), sugerirajući tako ne samo potrebu kontekstualnog propitivanja islamizma kao predmoderne ideologije čiji je zastupnik "srednjovjekovni kler" (Kumar, 2012)<sup>55</sup> nego i hijerarhijskog odnosa zapadne moderne politike kao percipirane norme i islamizma kao devijantne alternative. Husein, međutim, bez jasne kontekstualne ograde povlači paralele između Platona i Nabhanija kao mrzilaca demokratije (*ibid.*, 159), prenebregavajući, kako ga opisuje Dabaši, "sitan detalj" preklapanja kolonijalnog sa iskustvom evropske

modernizacije (2008, 42).<sup>56</sup> Kao reakcija koja se eksplicitno usmjerava protiv moderne, politički islam/islamizam je jedna od perspektiva sagledavanja odnosa moći u modernom svijetu, pa je njegovo tumačenje potrebno temeljiti ne na zamkama koje on postavlja za lakovjerne – iako instrumentalizaciju učenja islama u svrhu ekstremizacije i nasilja ne treba ispuštati iz vida – nego upravo u perspektivi iz koje gleda na savremeni svijet, nudeći rješenja koja nudi kao svojevrsno reočaravanje svijeta ili rekonstrukciju mitova i ideala kojima bi se dalo značenje životu u tom svijetu. Kutibova misao, na primjer, iako vrlo eksplicitna kritika modernosti i zagovaranje povratka na vanvremenski ideal islamske države, proizilazi iz iskustva zapadnog imperijalizma sa kojim se povezuje i prodor moderne političke misli, pa je razumijevanje šireg islamskog fundamentalističkog pogleda na svijet, više od razumijevanja anahronih ideala islamske tradicije ili društvenog uređenja – razumijevanje načina na koji je globalni uspon ekonomskih, političkih i kulturnih modela sa Zapada predstavljao izazov na koji islamizam nudi odgovor (Euben, 1999, 7–15).<sup>57</sup>

Odsustvo jasnije svijesti o ovim faktorima jeste najveći nedostatak Huseinove autobiografske pripovijesti i, kao takvo, predstavlja ključ za uočavanje ideoloških manjkavosti ili potencijala u smislu njegove uloge u "ratu protiv terorizma". Ukazivanjem na ideološkičnost Drugog/drugog (Biti, 2000, 199–200), čiji je i sam bio plijen, Husein kroz *Islamistu* afirmiše sopstvenu emancipovanu poziciju sa koje je u stanju prepoznati i ponuditi rješenje za problem političke instrumentalizacije učenja islama. Ovo je pozicija racionalnog aktera koja zamku iracionalnog islamskog fundamentalizma vidi upravo u vrlo otvorenom pružanju utjehe i utočišta za sve one koji se ne mogu nositi sa izazovima savremenog života, u najširem mogućem smislu, pronalazeći u njima i njihovoj psihološkoj i emotivnoj labilnosti pogodan teren za manipulaciju (Euben, 33). Bijeg iz takve zamke predstavlja pobjedu racionalnog aktera, dok se na iskustvo odbjeglog insajdera gleda kao na spoznajnu prednost u daljoj borbi. Pritom se, kao tačka prvobitnog bijega i konačnog povratka, prirodnom čini perspektiva Huseinovog pripovijedanja, iz koje se afirmiše dihotomija "nas", umjerenih i duhovnih muslimana, čija je vjera u okvirima sekularnog društva ograničena

na privatnu sferu, te, kao takva, ne predstavlja opasnost po poredak, i "njih", obuzetih iracionalnim osjećanjem mržnje prema zapadnim vrijednostima i spremnih da islam, van svakog konteksta, koriste kao doktrinarnu podlogu za stvaranje mita i njegovu realizaciju, kojom se nužno poredak potkopava. No, upravo u oprirodnjavanju ove perspektive, kojim se druge perspektive ideologizuju i, u Huseinovom slučaju kao reprezentativnom uzorku, po Fukoovim riječima, obezvređuju kao "naivna znanja smještena skoro na samom dnu hijerarhije" (Euben, 22),<sup>58</sup> ispod kriterijuma političnosti propisanog pravilima sekularnog društva, moguće je identifikovati samo još jednu ideološku poziciju uobličenu fukoovskim institucionalnim mehanizmima proizvodnje znanja i moći, kojima se vrijednosti dominantne ideologije upisuju ispod krinke autobiografskog "oslobođenja čovjeka", a prividni subjekat ispovijesti i "ideal Prosvetiteljstva", kao, na primjer, Ajan Hirsi Ali (Todorov, 171), instrumentalizuje i "pretvara u upotrebljivu »životinju koja se ispovijeda«" (Biti, 19). Stoga Kundnani i Imtiaz na *Islamistu* gledaju kao na dio vladinog projekta suzbijanja islamizma kao neutemeljenog, iracionalnog i nadasve opasnog "pogrešnog tumačenja islama" (Kundnani, 54)<sup>59</sup> koji se oslanja na odgovarajuća i prihvatljiva učenja, kako ih naziva Imtiaz, "kokos" intelektualaca,<sup>60</sup> kao što je Husein, koji isporučuju tražena "autentična" znanja, ideje i tumačenja i zauzvrat uživaju za mnoge muslimanske intelektualce nedostižnu medijsku pažnju i vladinu finansijsku podršku (Imtiaz, 172; Kundnani, 54).<sup>61</sup>

- 1 "native informers"
- 2 "Speaking for others too often serves as a disguise for speaking one's own point of view, thus eradicating that which is other."
- 3 "feared, threatening, mistrusted Other"
- 4 "Autobiography circulates as a "soft weapon". It can personalize and humanize categories of people whose experiences are frequently unseen and unheard".
- 5 Ejbel ovu sintagmu ("the indignity of speaking for others") posuđuje od Fukoa i Deleza.
- 6 Verslujs ovdje, na tragu učenja Emanuela Levinasa, insistira na tome da su Drugost/Drugi etičke kategorije, te ih stoga pominje sa velikim početnim slovom. Postkolonijalni diskurs, međutim, uočava značajnu razliku između Drugog i drugog (vidi Ascroft, Griffiths i Tiffin, 2001, 169–171), tumačeći potonjeg kao predmet percepcije, degradacije i marginalizacije, ne kao samogenerišućeg subjekta, te mu dodjeljuje malo početno slovo.
- 7 "boardrooms and centers of command"
- 8 "privileg[ing] individual stories of empowerment and redemption over collective struggles"
- 9 "ahistorical and decontextualized"; Autorka se u svom radu referiše na slične prakse predstavljanja talibana u post-9/11 životnim narativima, kao što je Ja sam Malala.
- 10 "a life rampant with irresolvable conflicts, strife, regret and death"
- 11 "the green, serene English countryside"; "joy of walking along the coast in Upnor, being invited aboard cheerful anglers' small boats, and devouring fish and chips"
- 12 "[...] my father used to buy us fresh cakes from a Jewish baker in Brick Lane. Our Koran school building had inherited mezuzahs on the door panels, which our Muslim teachers forbade us from removing out of respect for Judaism. My birthday, a family event at our home, is on Christmas Day. My mother would take us to see Santa Claus every year after the school Christmas party. We made a snowman in our garden, lending it my mother's scarf. Opposite our childhood home in Limehouse, a three storey Victorian terrace, stood Our Lady Immaculate Catholic church with a convent attached. We were friends of the sisters; our car was parked beside the nunnery every night. We helped out in the church's annual jumble sale. There was never any question of religious tension, no animosity between people of differing faiths. My mother still speaks fondly of her own childhood friends, many of whom were Hindus."
- 13 "the colour blind humanity"
- 14 "Britain was our home, we were children of this soil"
- 15 Kvizetizam kao dominantan pravac u razvoju političkog života muslimana u Velikoj Britaniji, koji u pitanje dovode pokreti kojima se Husein priključuje, 1988. godine je predvidio Džon Reks (John Rex) (u Modood 1990b).
- 16 "Muslim choirboy"
- 17 Todorov ih (2014, 127–128), na primjer, opisuje ovako: "Akteri tog nasilja (u Parizu, 2005, op. a.) ne pate od multikulturalizma nego od onoga što etnolozi nazivaju dekulturnacijom. Deca iz naselja u predgrađu često potiču iz porodica bez prisutnog oca, ili je otac tamo, ali je ponižen i bez velikog ugleda. Pošto je majka ceo dan na poslu, ili joj je i samoj uskraćena svaka društvena

integrisanost, ta deca ne raspolazu okvirom u koji bi mogla da interiorizuju pravila zajednickog zivota. Od prvih skolskih casova ona se osecaju isklucena. Pošto često potiču od imigranata, ali su jedno ili više pokoljenja udaljeni od svog porekla, ona ne raspolazu nekim prethodnim identitetom koji bi mogla da stave na mesto onog koji ne mogu da izgrade na licu mesta. Ona i dalje ne vladaju jezikom savršeno, a ne nalaze ni neophodne uslove za spokojan rad u kući, gde im nedostaje proctor, i gde je televizor uključen po ceo dan. Kad dođu u doba za rad, ne uspeavaju da se zaposle: nemaju neku posebnu stručnost, njihov fizički izgled ne uliva poverenje. Pošto im nije dostupan nijedan drugi put koji vodi društvenom priznanju, jedan broj njih okreće se nasilju i razaranju društvenog okvira u kom žive."

<sup>18</sup> "self-significance"

<sup>19</sup> U svojoj jungovskoj psihopolitičkoj analizi Huseinovog razvojnog puta do islamizma i nazad, Lorens Alšuler (Lawrence Alschuler, 2011) razvoj osjećanja samoljublja povezuje sa procesima jačanja oslabljenog ega, vertikalne identifikacije sa precima ("rootedness in ancestral soul"), potiskivanja nesigurnosti ("repression of self-doubts") i, napokon, nošenja sa nesposobnošću kritičkog sagledavanja suprotstavljenih pogleda i posledičnog odbijanja bilo kakve umjerenosti i kompromisa. Kultivacija ega, sa druge strane, dovodi do prevazilaženja pobrojanih nedostataka, na čemu vrlo jasno insistira Huseinov memoar. Put ka fanatizmu glavnog lika Sahotinog romana, vidjećemo u narednom poglavlju, uslovljen je sličnim faktorima.

<sup>20</sup> "a place in the world"

<sup>21</sup> "a loner at school, occasionally bullied, frequently sworn at, and regularly ignored in most classes"

<sup>22</sup> "[...] I was given VIP treatment. My schoolmate, it transpired, was extremely well connected. He knew all the movers and shakers behind the office walls of the East London Mosque. Most worshippers removed their shoes and put them on rails adjacent to the main prayer hall; I was privileged, along with Brother Falik, to put my shoes behind closed doors in an area reserved for activists of the YMO and the Islamic Forum Europe."

<sup>23</sup> "everybody seemed to know their place"

<sup>24</sup> "English-speaking, educated and rooted in faith"

<sup>25</sup> "[...] including how many of the five daily prayers I had read in congregation at a mosque; how much of the Koran I had recited; how many pages of Islamic books I had read; how much time I had spent with family; how many hours I had dedicated to the movement, how many new members I had targeted for recruitment [...]"

<sup>At</sup> the end of every week I attended a meeting where we reported our week's achievements. We wanted to outdo one another, and those who underperformed were often subjected to strict questioning. I found this environment of scrutiny, analysis, questioning, and commitment to do better enjoyable [...]"

<sup>26</sup> "a complete code of life"

<sup>27</sup> "was no longer at home"; "in activism, drive, energy, mobilizing, and expanding the Islamic movement"

<sup>28</sup> "soft" and "feminine"

<sup>29</sup> "softly spoken"

- 30 "broke out in tears"
- 31 "not one of us"; "a patterned, predictable worldview"
- 32 "[...] various resentments of contemporary culture whether experienced as rejecting and unattainable, corrupt, hateful, or frightening and predatory. To uprooted, frustrated, lost, envious, sometimes degraded persons, the group's construction of such a carapace seems the most natural, sure way to strengthen the threatened sense of self. The enclave, the boundary, the wall that separates good and bad, the faithful inside and those outside it, are vital components of this elaborate defense."
- 33 "Muslims and the rest"
- 34 "a sense of separation from others, a belief that Muslims were worthier than other humans"
- 35 "They slaughter us in Bosnia, expel us from homes in Palestine, and refuse us the basic right to pray in Britain"
- 36 "siege-mentality"
- 37 "defeated mind"
- 38 "Never defend, always offend"
- 39 "We challenged the ideas of every British Muslim grouping, even bullied speakers to adopt our arguments or face confrontation with Hizb activists. We provided them with what we perceived to be scriptural evidence for the necessity of the Islamic state. In those early days there were few Muslims who could stand up to the might of the Hizb, pioneered by its young, articulate, British-educated followers [...] And so previously moderate Islamist organizations began to adopt our radical stance of confrontation with the West, establishment of an Islamic state, and commitment to ideological warfare."
- 40 "a wake-up call to monocultural Britain"
- 41 "brave Muslim"
- 42 "a political contest for the hearts and minds of ordinary Muslims"
- 43 "empty and bankrupt"
- 44 "securitisation paradigm"
- 45 Tahir Abas (Abbas, 2007, 291–292) "radikalizaciju islama" smješta u kontekst hronologije otpora imperijalnim/kolonijalnim projektima na prostoru Bliskog istoka tokom druge polovine prošlog vijeka, a koji nastaju s ciljem geostrateškog pozicioniranja u regionu, eksploatacije resursa i suzbijanja "crvene prijetnje".
- 46 Kepel (2017) tako povlači paralele između islamizma i desnih nacionalističkih skupina kao platformi za ispoljavanje nezadovoljstva zapostavljenih i obespravljenih u globalnim procesima i gradnju utopističke vizije preokrenutih odnosa moći, popunjavajući tako prostor "radničkih partija", koje, kako tvrdi, nisu uspjele nadživjeti procese s kraja prošlog vijeka.
- 47 "a form of self-defence and a source of solidarity against a hostile dominant culture"; Ovo viđenje je na tragu tri ključna tumačenja političkog islama u dvadesetom vijeku, koja u svojoj studiji sažima Haled Harub (Khaled Hroub, 2010, 15–16). Prvi pristup islamizam sagledava u okvirima odnosa moći definisanih kolonijalnom i imperijalnom hegemonijom. Takav pristup islamizam vidi, slično nacionalizmu, kao ideologiju oslobođenja od direktne ili indirektno dominacije Zapada nad islamskim svijetom. U takvim okolnostima moguće je kontekstualizovati,

kako tvrdi Tarik Kulenović (2008), i rađanje ideja Hasana al-Bane, jednog od otaca političkog islama i utemeljitelja Muslimanske braće, organizacije čija su učenja temelj djelovanja YMO-a. Al-Bana je, naime, uočivši ogromne razlike između kolonijalnih upravitelja i većine lokalnog stanovništva u Egiptu, koje se u potpunosti izostavljalo iz tokova modernizacije, jedini izlaz iz takve situacije vidio u radikalnoj transformaciji društva kroz transformaciju stanja uma egiptskog stanovništva, što je ideja koju će kasnije usvojiti i Takiudin al-Nabhani (Taqiuddin al-Nabhani), osnivač i ideolog Hizb ut-Tahrira – osnovanog 1953. godine u Jerusalmu, neposredno nakon završetka Britanskog mandata koje za ishod ima proglašenje i međunarodno priznavanje države Izrael, čime je rađanje i uspon ideologije Hizb ut-Tahrira potrebno sagledati u konkretnom kontekstu uspostave države Izrael i podrške koju je dobila od zapadnih kolonijalnih i neokolonijalnih sila, ali i nesposobnosti arapskog svijeta da adekvatno odgovori na ovaj izazov – smatrajući da se, kako u svojoj knjizi ističe Husein, do idealne islamske države može doći ne svrgavanjem neislamskih režima, nego znatno radikalnijim i djelotvornijim rušenjem "neislamskih ideja" (Husain, 161; "un-Islamic ideas"). Takva bi transformacija imala za posljedicu prihvatanje islama kao sveobuhvatnog načina života (Kulenović, 98), što je jedna od osnovnih razlika u viđenju islama u odnosu na Dedino, koje brat Siradž iznosi Huseinu. "Kur'an je naš ustav" slogan je Muslimanske braće, prenosi Kulenović, koji svetoj knjizi muslimana daje jasnu političku dimenziju i u kontekstu tada sve izraženijih strujanja u traženju slobode za Egipat, Kur'anu i islamu daje temeljnu ulogu u gradnji novog postkolonijalnog društvenog poretka. Islam kao "potpuni način života", uvjeren je Al-Bana, dekolonizovao bi muslimanski um i muslimanska društva vratilo u stanje prije kolonizacije (98–100). U istom kontekstu svoja viđenja postkolonijalne stvarnosti oblikuje i Mavdudi, koji, kako ističe Kulenović, prenoseći Karen Armstrong, daje islamsku dimenziju antikolonijalnoj borbi za oslobođenje na Indijskom potkontinentu, predstavljajući islam kao temeljnu ideologiju društva, vođenu isključivo Božijim suverenim zakonima, koje bi se suprotstavilo modernom svijetu nejednakosti kao posljedice ljudskih zakona i pohlepe (Kulenović, 128). Ideologija oslobođenja kroz povratak vrijednostima islama osnova je drugog pristupa kontekstualnoj analizi političkog islama. Drugi pristup na islamizam gleda kao na odgovor na višestruke traume koje islamski svijet doživljava tokom dvadesetog vijeka, među koje ubraja pad Osmanskog carstva kao posljednjeg otjelotvorenja ideje halifata, stvaranje država-nacija kao zapadnih modela na području cijelog arapskog i muslimanskog svijeta, što je muslimansku *ummu* iscjepkalo po nacionalnim linijama. Islamizam u tom kontekstu nudi nadu u povratak izgubljenog, koristeći islam kao ujedinjuću snagu koja bi se suprotstavila sveopštoj fragmentaciji identiteta i predstavljala, uvjereni su sljedbenici *Hizb-ut-Tahrira*, kojima se i sam Husein pridružuje, globalnog rivala silama poput Amerika i Evrope (Husain, 161). *Hizb-ut-Tahrir*, posljednji stadijum u Huseinovom slijeđenju islamizma, eksplicitniji je od svih drugih u zagovaranju ponovne uspostave halifata, koju smatra jedinim prihvatljivim oblikom islamske države. Restauracija takvog sistema podrazumijevala bi, kako u razgovoru sa Huseinom ističe Dejvid (David), predstavnik *Hizba*, prevaziлаženje podjela koje su halifatu nametnule kolonijalne sile Britanije i Francuska, što bi dovelo do ujedinjenja islamskog svijeta i brisanja granica kojima se samo ograničava bogatstvo pojedinih muslimanskih nacija (ibid., 79).



Na koncu, treći pristup islamizam sagledava kroz prizmu teorije društvenih pokreta i pristupa mu kao odgovoru na najrazličitije društvene izazove sa kojima se suočavaju društva u kojima žive muslimani. Islamizam tako u islamskom svijetu popunjava prazninu nastalu neuspjehom različitih ideologija, što i ističe i sam Husein referišući se na Kutibov stav iznesen u knjizi *Milestones* ("Znakovi kraj puta", 1964) (Husain, 54), ali i predstavlja alternativu dominantnim političkim strujanjima iz onih zajednica koje su, kako ističe Tarik Modud (Tariq Modood), već decenijama sposobne i voljne da se održe unutar zapadnih društava kao što je britansko (2003, 76), mijenjajući ne samo njihove demografske slike, nego i kolektivne identitete, nudeći tako vizije društava koje nisu nužno zapadnacentrične, a sve kao alternativu statusu quo koji pred njih postavlja brojne izazove. U britanskom kontekstu, islamističke organizacije su za svoje sljedbenike, izolovane od društva kome su nominalno pripadali, predstavljale, kako ističe Husein, idealne poligone u globalnoj borbi obespravljenih protiv onih koji su krivci za tu nepravdu, ovaj put direktnim suprotstavljanjem velikom krivcu, Zapadu, "u njegovom dvorištu" (Husain, 74; "in its own backyard"). Samo globalnim pristupom, kakav je imao *Hizb ut-Tabrir*, ističe Kundnani, problemi muslimana u Palestini, Bosni i Hercegovini ili Čečeniji mogli su biti dovedeni u istu ravan sa problemima muslimana u Velikoj Britaniji, društvenom i ekonomskom marginalizacijom, otvorenim rasizmom (57), koga se Husein tek ovlašt dotiče na početku svoje knjige, prisjećajući se otvorenih napada pripadnika *Nacionalnog fronta* ili ispada nastavnika u osnovnoj školi. Islamizam stoga svoje sljedbenike pronalazi primarno među žrtvama, u čemu – a ne u ispraznosti i anahronosti ideologije – leži značajno objašnjenje za nedostatak interesa za ideje *Hizba* među arapskim turistima iz Zalivskih zemalja, koje, na Huseinovo čuđenje, "uopšte nije bilo briga" (Husain, 137; "could not care less") za ideje o svrgavanju bezbožnih vođa i uspostavu halifata, što i samom Huseinu postaje jasno prilikom posjete Saudijskoj Arabiji, kada svjedoči ogromnim razlikama između Arapa i doseljenika iz drugih dijelova islamskog svijeta, ne upuštajući se u razgovor sa potonjim. Sličan pregled značaja i historijskog razvoja islamizma daje i Dīpa Kumar (2012), navodeći, pored spoljnog uticaja prevashodno američkog imperijalizma, tri ključna interna faktora za njegov uspon u zemljama sa muslimanskom većinom: pad uticaja sekularnog nacionalizma, neuspjeh komunističkih partija i ekonomske krize koje su ponajviše pogodile srednji sloj. Posljednjim faktorom ova studija se podrobnije bavi u poglavlju posvećenom *Nerado fundamentalisti*.

<sup>48</sup> Šazia Sadaf (2017, 4) takođe ističe značajnu ulogu talibana u podjeli pomoći u teško dostupnoj dolini Svat nakon razornog zemljotresa u Pakistanu 2005. godine, što je odigralo značajnu ulogu u njihovoj popularnosti u tom dijelu Pakistana.

<sup>49</sup> Kroz svoj rad Modud zagovara širenje ideje rasne jednakosti i na kulturnu sferu, odnosno na borbu protiv diskriminacije pojedinaca na osnovu boje kože, ali i zajednica na osnovu njihovih različitih "normi, kultura i religija" ["norms, cultures and religions"] (1990a, 130), posmatrajući politizaciju i radikalizaciju islama u Velikoj Britaniji kao odraz šire antirasističke asertivnosti i kulminacije nezadovoljstva jednosmjernim prilagođavanjem (1990b, 148).

<sup>50</sup> "blaming others"

<sup>51</sup> "mess"; "horrifying blunders"

<sup>52</sup> "genuine imbalances"

- 53 "on a case-by-case basis"; Svoju analizu Huseinovog narativa o radikalizaciji Alšuler takode začinje isticanjem potrebe izbjegavanja paušalnog poistovjećivanja islamizma (političkog islama) i fanatizma.
- 54 "a modern phenomenon"
- 55 "a medieval clergy"; Sam Nabhani je, nakon studija u Kairu, u Palestini radio kao učitelj i pravnik, što ga svrstava među druge univerzitetski obrazovane ideologe islamizma, čime se, kako tvrdi Kumar, sugerije da je o islamizmu potrebno govoriti kao o "modernom urbanom fenomenu" [a modern urban phenomenon].
- 56 "the minor detail"
- 57 Slijedom Modudovog zapažanja o razlozima zbog kojih su Mavdudijeva politička učenja mladim idealistima u Pakistanu predstavljala prijemčiviju opciju u odnosu na stavove prozapadne liberalne elite, koja, kako tvrdi, ne samo da nije nudila alternativu nepovoljnom društvenom poretku nego nije bila u stanju da sopstvenim primjerom brani ideje koje je zagovarala (1990b, 151), ovdje je moguće postaviti pitanje o tome da li će harmonija novonastajućeg britanskog islama sa svijetom koji ga okružuje, a koju Husein priželjkuje na samom kraju svoje pripovijesti (286), biti uslovljena popustljivošću njegovih predstavnika pred diktatima dominantnog poretka ili principijelnošću novih muslimanskih lica "teodiceje oslobođenja" [liberation theodicy], kao, kako tvrdi Dabaši (2008), postteološkog, postcivilizacijskog i postbinarnog stadija otpora globalnoj amorfnoj imperiji, kojom će se, u svjetlu prevazilaženja etabliranih granica i razgraničenja, pitanja o raznolikim isprepletenim vidovima diskriminacije na lokalnom nivou povezati sa pitanjima globalne nejednakosti.
- 58 "naive knowledges located low down on the hierarchy"
- 59 "that misreading of Islam"
- 60 Sintagma koja se često upotrebljava u postkolonijalnim studijama za intelektualce koji pod krinkom svoje nebijeke spoljašnjosti, bilo da je riječ o boji kože ili rasnom, kulturnom ili religijskom identitetu, iz mahom lukrativnih razloga zastupaju ideje bijelog kolonizatora.
- 61 Više o "toksičnom naslijeđu" [toxic legacy] Fondacije Kvilijam (The Quilliam Foundation) i podršci vlade Velike Britanije u tekstu Malije Buatije (Malia Bouattia, 2021).

## DRUGO POGLAVLJE

# PUTEM RADIKALIZACIJE KADA ULICE NISU NAŠE

Analiza Huseinovog *Islamiste* u prethodnom poglavlju uputila je na dva ključna aspekta u gradnji kontranarativa o vjerskoj radikalizaciji: sa jedne strane, Husein ju je prikazao kao čin pojedinačnog otpora roditeljskoj i dominantnoj kulturi i iluzorni put ka pronalasku ili oporavku poljuljanog osjećanja samoljublja unutar organizacija-zastupnika ideja islamizma, a, sa druge, ukazivanjem na izostanke u Huseinovom predstavljanju islamizma, skrenuta je pažnja i na potrebu dehomogenizacije i deesencijalizacije islamizma kroz njegovo kontekstualno razumijevanje na nivou kolektiviteta u potrazi za samoljubljem, bez obzira da li se radi o “ratobornom razgovoru”<sup>1</sup> (Dabashi, 2008, 12) definisanom heterogenim iskustvima susreta sa drugima kroz (neo)kolonijalnu ekspanziju ili postkolonijalne migracije. Ključni značaj pripovijesti poput Huseinove uočen je u njihovom potencijalu gradnje kontranarativa kroz samopredstavljanje, a ponajviše u doprinosu onome što Kler Čejmbers (Claire Chambers) naziva “politika slušanja” (2019, 169)<sup>2</sup>, u kojoj, pozivajući se na Spivak, prepoznaje podjednako značajne uloge govornika i slušaoca. Problematičnost “politike slušanja” u Huseinovom *Islamisti*, međutim, uočena je u činjenici da zapadni slušalac u ovoj autobiografskoj pripovijesti čuje gotovo isključivo ono što njegovu ideološku poziciju ne dovodi u pitanje, a kontekst koji je definiše se prihvata kao početno stanje od koga se mladi islamista zaludeno udaljava i kome se, na koncu, kao preumljenik pobjedonosno vraća. U tom svjetlu će analiza Sandživ Sahotinog romana *Ours Are the Streets* u ovom poglavlju “etičku otvorenost” (Chambers, 169)<sup>3</sup> istinskog slušanja povezati sa potrebom slušačevog preispitivanja konteksta iz koga sluša kao neproblematične datosti,

odnosno ukazati na potrebu da se u činu (ne)artikulisanog govora potencijalnog teroriste, kao što je Sahotin Imtiaz Raina, sagledaju ne samo zapadna nepočinstva na globalnom planu, posebno tokom beskonačnog "rata protiv terorizma", nego i brojni unutrašnji društveni neuspjesi i frustracije Zapada, među kojima je kriza kosmopolitskog suživota (Mendes, 2019) u sjenci napada 11. septembra, a posebno 7. jula 2005, ali i širi poznomoderni procesi destabilizacije društvenosti, prekarizacije, individualizacije, adiaforizacije, odnosno redefinisanja identiteta i pripadnosti u skladu sa logikom potrošnje i komodifikacije (Bauman i Donskis, 2013). To je kontekst razvoja međugeneracijske pukotine u porodici Raina i definisanja onoga što Imtiaz Raina percipira kao iskustvo društvenog umiranja (JanMohamed, 2005, 68) pojedinaca-imigranata, poput svog oca, i "ontološke nesigurnosti" (Young, 2007, 3)<sup>4</sup> pripadnika svoje "druge generacije", a čemu rješenje nudi narativ o samoubilačkom napadu kao idealu očajničkog i pobjedonosnog protesta (Haleem, 2012, 94) protiv iskustava "društvenog vertiga" (Young, 9).<sup>5</sup>

Kao dio šireg *post-9/11* i *post-7/7* korpusa Sahotin debi jeste pokušaj građenja upravo takvog razumijevanja bombaša samoubice, kojim se zaranja ispod površine medijskog senzacionalizma i predstavlja priča o pojedincu znatno kompleksnija od gotovo ustaljene o dehumanizovanom teroristi kao beslovesnom fanatiku ispranog mozga, sa jedne strane, i posredno servirane fundamentalističke utopijske opsesije idealom islamskog društva, sa druge. Epistolarna pripovijest Imtiazia Raina, glavnog lika romana, prikazujući životni put potomka imigranata iz Pakistana, suočenog sa pitanjima pripadnosti, identifikacije i, nadalje, odgovornosti, nadilazi polarizovanu sliku *homegrown* terorizma kao jednoznačnog odraza vjerskog fanatizma ili nezadovoljstva britanskom spoljnom politikom, vješto stapajući oba ova sloja kao svojevrjne emanacije znatno fundamentalnijih procesa. Sahota u jednom intervjuu tako ističe da ga je na pisanje romana navelo mišljenje da:

[...] svaki odgovor – ili možda samo bolje pitanje – leži između ta dva stuba, ali i sugestija da je roman oblik koji bi mogao rasvijetliti neke od unutrašnjih psiholoških sila. To bi, vjerujem, značilo da postoji razilaženje između onog što vidimo i čujemo o ovim mladićima – u videima mučenika, u

pismima koji se dostavljaju medijima – i psihologije koja je na djelu ispod svega toga, to jest da ono što kažu i kako zvuče nije sve što se dešava u njihovoj unutrašnjosti. (*The Asian Writer*, 2011)<sup>6</sup>

Upravo su Imtiazova pisma, kao zavještanje i ispovijest pred najbližima, idealan način rasvjetljavanja najskrivenijih kutaka te unutrašnjosti koja, svjestan je i sam Imtiaz, konačnim činom ostaje nedostupna, i kao takva predmet senzacionalističkih manipulacija. “Oni me ne poznaju” (Sahota, 2011, 2),<sup>7</sup> poručuje Imtiaz svojoj kćerkici Nur (Noor), pokušavajući da pisanjem, na koje gleda kao na “preturanje po unutrašnjosti samoga sebe” (ibid., 26)<sup>8</sup> dosegne ono što bi njemu samom, ali i onima za koje piše, pružilo autentičan uvid u njegov životni put koji ga je doveo tu gdje jeste, podvlačeći tako potrebu sagledavanja samog čina samoubilačkog nasilja kao završnice jedne u nizu pojedinačnih “historija” (Asad, 2007, 41),<sup>9</sup> čije puno razumijevanje zavisi od nevidljivih i teško dostupnih činilaca koji joj pretihode i uslovljavaju je. Imtiazova ispovijest predstavlja verbalnu artikulaciju poruke koju bi konačni čin bombaškog napada trebalo da pošalje. Samoubilački napad je, po riječima Karin Firk (Karin Fierke), “govorni čin kojim napaćeno tijelo široj javnosti komunicira nepravde kojima je izložena zajednica [i pojedinac]” (2013, 37),<sup>10</sup> a čije su posljedice, vidljivo je iz Imtiazovih riječi, fizičke i “retoričke” (Murray, 2006, 195). Svrha pružanja takvog uvida za Imtiazu nije apologetska, nego profilaktička, pa cjelokupnu ispovijest prožimaju dva oprečna nadanja: ono da će njegov plan ostati tajna do samog kraja i ono da će prije nego li počini bilo šta biti “razotkriven” i istinski “shvaćen” (Sahota, 17),<sup>11</sup> a time i spriječen u svojim (samo)ubilačkim namjerama.

Kroz epistolarnu ispovijest glavnog junaka, koja je, kako tvrdi Skot Atran (Scott Atran), prevashodno namijenjena svjedocima (samo)ubilačkog čina kao primarnim metama nasilja (2003, 1534), Sahota stereotipu tanatofanatičnog pojedinca suprotstavlja lik brižnog supruga, oca i sina, budnog pred životom onih koje ostavlja iza sebe, a koji će, poput njegove kćerke i majke, biti izloženi daljim porugama “[s]amo zato što [su] pokriven[e], što je Poslanik a.s. tražio” (Sahota, 39),<sup>12</sup> ali i životom onih čiji je imigrantski san za Imtiazu predstavljao samo još jedan “put ka ničemu” (ibid., 3),<sup>13</sup>

odveć sličan milionima života Engleza usredsređenih na sebe i slijepih na živote onih čija se patnja percipira kao garancija njihovog komfora. Jasna je iz njih nesebična priroda Imtiazovih namjera i spremnost da u nasilnoj smrti pronade, kako u svojoj analizi samoubilačkog terorizma podvlači Mark Jurgensmejer (Mark Juergensmeyer), ne samo bijeg od života kakav jeste, već i uzvišeniji smisao (2008, 417), kome stremlji još u svojim dječaćkim sanjarenjima o "nekome tamo [kome] je potrebna tvoja pomoć" i satima provedenim u zamišljanju "misija spasavanja i vječnoj zahvalnosti" (Sahota, 28)<sup>14</sup> doprinoseći iskupljenju od grijeha već umrlih, kao što je njegov otac ["Nadam se da je Allah dž.š. bio milostiv prema njemu. Nadam se da ja, njegov sin, mogu saprati njegove grijeha i omogućiti mu ulazak u džennet" (ibid., 30)<sup>15</sup>] i upozoravajući na patnju potlačenih, kao što su muslimani u Kašmiru, Palestini, Iraku ili Afganistanu. Predstojeći čin tako postaje mnogo više od fascinacije umiranjem i ubijanjem jer, vidljivo je iz Imtiazovih pisama, on je ujedno i žrtva kojom se oplemenjuje njegov, ali i životi onih sa kojima se u najširem smislu identifikuje kroz dugačak proces uspostavljanja odnosa sa svijetom oko sebe. Pored toga, ovakva svijest ukazuje na potrebu širenja analitičkih okvira samoubilačkog nasilja, ili, kako je Aleks Hauen (Alex Houen) naziva, "teorije žrtvene militantnosti",<sup>16</sup> s ciljem prevazilaženja fokusa na isključivo religiozno, a u pravcu otkrivanja kompleksnijih veza između različitih činilaca, poput političkog, vjerskog i ekonomskog (2010, 115), odnosno izostanka "solidarnosti i ekonomske pravde",<sup>17</sup> kao jedne od ključnih tema na kojima počiva i ostatak Sahotinog opusa (Cummins, 2024).

Ključna za ovakvu koncepciju samoubilačkog terorizma jeste povezanost nasilja i vrijednosti, odnosno razumijevanja identiteta kao izvora vrijednosti, sa jedne strane, ali i brutalnosti kojoj se pribjegava upravo u ime njih, sa druge (Sen, 2008). Povezanost procesa identifikacije i brutalizacije Džok Jang (Jock Young) sagledava u poznomodernom kontekstu raznolikih iskustava "materijalne deprivacije i ontološke nesigurnosti"<sup>18</sup> koji generišu naizgled spasonosne istovremene procese pronalaska utočišta u pozitivno esencijalizovanoj "sopstvenoj kulturi"<sup>19</sup> i dehumanizovanja drugog (2008, 39). Imtiazova spremnost da pogine i ubije radi uzvišenog cilja

upravo je zasnovana na ovakvim procesima i mišljenju da su oni koje vodi u smrt locirani sa druge strane i zaslužni za posljedice koje sa sobom nosi njihovo istovjetno mišljenje o muslimanima kao o inferiornim drugim, čije ih patnje i stradanje ne onespokojavaju.

Grad je tako tih. Svi mirno spavaju. Tako ravnodušni prema zločinima sopstvene zemlje [...]. Kada sam otišao, shvatio sam da se svaka zemlja koja napadne tvoju domovinu ili tvoju muslimansku braću i sestre mora suočiti sa posljedicama svojih odluka [...]. Ovi ljudi misle da je ono što se dešava našem narodu u Palestini i Kašmiru i Iraku i Afganistanu samo nešto što se dešava ljudima koji treba da žive živote drugačije od njihovih. Tako oni misle. (Sahota, 21)<sup>20</sup>

Manihejska prizma podjele na “nas” i “njih”, kroz koju Imtiaz posmatra stvarnost u trenucima pred izvršenje napada je, ispostaviće se, odraz “magije odstranjenja” kao konačnog percipiranog lijeka za iskustvo vertiga (Young, 9)<sup>21</sup> pred dilemama pripadnosti, časti i samoljublja, o kojima se ispovijeda u ostatku romana. Sahota tako mapira Imtiazov put od tipičnog iskustva potomka imigranata, mladića “zaglavljenog u sredini” (Sahota, 138)<sup>22</sup> mnogostrukih i kompleksnih identifikacija – veze i braka sa bijelom Britankom, odlazaka u džamiju petkom, samo zbog osjećanja krivice i potrebe da se “saperu grijesi prethodne sedmice” (ibid., 9),<sup>23</sup> navijanja za Liverpool, ali nikada za reprezentaciju Engleske, “branjenja muslimana od bijelaca i bijelaca od muslimana” (ibid., 137–138)<sup>24</sup> i ljutnje na splavara u Pakistanu “zbog toga što mi je napao dom (Englesku)” (ibid., 166)<sup>25</sup> – do “magičnog rješenja” po kome sve englesko postaje dehumanizovano drugo i nadasve vrijedno svakog oblika nasilja nad njim. Taj put, ispostavlja se, ponajviše definišu Imtiazove dileme oko pripadnosti i sopstvene uloge u “deregulisanom i neurednom, atomizovanom i individualizovanom, fragmentiranom, iščašenom i privatizovanom društvu potrošača” (Bauman i Donskis, 2016),<sup>26</sup> slijepih za sve drugo osim dobara poput automobila parkiranih ispred kuća. Njegovoj radikalizaciji Sahota tako pretpostavlja osvještavanje društvene “banalnosti” (Young, 169) u naizgled bezazlenim situacijama poput one prilikom upoznavanja sa Bekinom majkom i njenim partnerom, gdje se razgovor svodi na “nadvikivanje” (Sahota, 23),<sup>27</sup> ali i

bremenitijim zapažanjima, poput onog kada usred uobičajene gradske vreve uočava one koje do tada ni sam nije primjećivao, a koji su i najranjivije žrtve poznomodernog društvenog rastakanja:

Sve ucviljene ljude skrivene među njima: ženu u bijelom sariju dok mirno čeka na red u pošti, starca u sakou od tvida kako sam kupuje hranu. Nikada ih prije nisam primjećivao. I nije se činilo fer da sunce još sija, da je nebo još plavo, a oni pokušavaju da izguraju do kraja, kupujući markice za pisma koje će slati svojoj nemarnoj djeci, a večerati sami sa tacni na svojim krilima, sjedeći ispred televizora (ibid., 82–83).<sup>28</sup>

Neposredno nakon očeve smrti Imtiaz spoznaje da je i njegov život, kao i životi njegovih prijatelja i staraca koje posmatra, samo "put ka ničemu" (ibid., 3), u procesu slabljenja samoljublja uslijed, kako tvrdi Dufoua (Dufour), tipično poznomodernog iščezavanja svake "metasocijalne garancije" (2017, 13).<sup>29</sup> Štaviše, privilegije obrazovanja, zaposlenja i lagodnog života u materijalnoj bezbjednosti Imtiaz vidi samo kao varke ili, kako u jednom pismu ističe, "stvari kojima pokušavaju da te zbune da ne bi vid[io] šta se stvarno događa" (Sahota, 75),<sup>30</sup> suzbijajući tako osjećanje odgovornosti prema zajednici, ali i onima van nje, čija patnja nailazi na indiferentnost onih koji ne vide dalje od potrošačkih imperativa.

Ispraznim Imtiaz vidi i ideal integracije imigranata, poput njegovih roditelja, u englesko društvo, opisujući njihova stremljenja za idealom ravnopravnosti i boljeg života od sopstvenog rada kao uzaludno slijeđenje iluzornog obećanja koje bi uzmicalo svaki put kada bi se stekla iluzija njegove blizine, kalemeći na osjećanje inferiornosti i krivice zbog nedovoljnog zalaganja. Namjesto te iluzije, Imtiaz postavlja bolnu stvarnost:

Trebalo je da postanemo dijelom ovih ulica. Trebalo je da budu naše koliko bilo čije. To je ono za šta kažeš da si radio, i došao. Da li je vrijedilo, Aba? Jer ja sigurno ne znam. Nekad bih samo zalupio vratima i naslonjen na njih se pitao. Radi čega? Radi koga? Kada ću vidjeti taj jebeni cilj? Jer, koja je svrha? Koja je svrha prevlačenja cijelog života preko svijeta ako je trenutak kada se to napokon isplati trenutak kada si ionako na kraju svega? (ibid., 70)<sup>31</sup>



Razlozi Imtiazove ogorčenosti, kako priznaje, leže u Abinom bespogovornom pristajanju na za njih nedostižnu jednačinu materijalnog uspjeha i integracije u englesko društvo, pa sanjarenja o “ranom penzionisanju i gradnji ljetnikovaca u predgrađima Lahorea” nužno prati osjećaj “srama” (ibid., 73)<sup>32</sup> pred stvarnošću života jednog taksiste, koja je prepuna uobičajenih scena poput razbijanja stakla na prozoru automobila ili mokrenja putnika po zadnjem sjedištu Abinog taksija – iako i sam Aba poziva na podizanje glasa [“da je više hrabrih da podignu glas kao ja, možda nam djeca ne bi zabijala avione u zgrade”] (ibid., 45).<sup>33</sup> Imtiaz neprihvatljivim smatra stanje svijesti svojih roditelja kojim se prihvata osuđenost na vječni status došljaka nedostojnih onoga što je Englezima zagarantovano, posramljenih svojom različitošću kao biljegom drugoklasnosti. Zatvaranje očiju pred takvom stvarnošću, primjećuje Imtiaz, tako ne proizilazi samo iz opčinjenosti materijalnim, nego i osjećanjem tuđinske inferiornosti koja kao bespotrebno “stvaranje nevolja” (ibid., 45)<sup>34</sup> tumači svako dizanje glasa u traženju poštovanja drugačijih uvjerenja na koja domaćini snishodljivo gledaju, ukoliko ih uopšte i primjećuju, kao što je slučaj u sceni seksualnog izživljavanja pijane djevojke nad Abom pred cijelom porodicom, bez, kako tvrdi, “rasističke koske u [njenom] tijelu” (ibid., 50).<sup>35</sup>

Suočen sa takvim poniženjima i posljedičnim osjećanjem “totalne nemoći” (Dufour, 16)<sup>36</sup> pred anomijom društva u kome odrasta i koje pokušava da smatra svojim, Imtiaz disocijaciju od sopstvenog englestva proživljava kao neodvojiv dio procesa potrage za alternativnim nomosom<sup>37</sup> kao temeljem za izgradnju sopstvenog značaja – onim koji bi, za razliku od za Abu ključnih “trivijalnih stvari poput imovine” (Sahota, 70),<sup>38</sup> Imtiazu vratio ne samo osjećanje “svemoći” (Dufour, 16)<sup>39</sup> u nasilnom uzvraćanju na poniženja [“Mi [ne Englezi, op. a.] smo neustrašiv i borben narod”] (Sahota, 2) nego i pripadnosti unutar zajednica koju ne definišu vrijednosti sticanja i potrošnje, kao i u osjećanju kolektivne međuzavisnosti i u njemu ukorijenjenog altruizma [“Bolji smo nego što se oni ikada mogu ponadati da će postati”] (ibid.). Abina smrt za Imtiazu tako ne predstavlja samo gubitak roditelja, nego i početak konačnog razračunavanja sa vrijednosnom prazninom čije je otjelotvorenje bio Aba. Stoga je put u Pakistan na očev

ukop ujedno i početak Imtiazove potrage za alternativnom očinskom figurom kao otjelotvorenjem drugačijeg nomosa, koju do kraja romana obilježava i unutrašnji psihološki konflikt oko anuliranja njegove suprotnosti.

### Smrt oca i rođenje *nomosa*

Već u prvim trenucima boravka u Pakistanu, gdje do očeve smrti nije bio, Imtiaz u majčinom ponašanju uočava asertivnost čijim je odsustvom bio toliko frustriran. "Niti jednom je u Engleskoj nisam vidio da se nekome tako suprotstavlja" (ibid., 92),<sup>40</sup> zapaža Imtiaz, posmatrajući majčino drčno ponašanje prema korumpiranom službeniku pasoške kontrole, u kome se napokon ne libi koristiti psovke kao "jedini jezik koji razumiju" (ibid.)<sup>41</sup> i ne gleda na traženje onoga što joj pripada kao na bespotrebno stvaranje nevolja, kao što je bio slučaj sa Abom u restoranu. Ta drčnost, ispostaviće se kasnije, proizilazi upravo iz isprepletenih i međusobno uslovljenih osjećanja pripadnosti, dostojanstva i samoljublja, koje i Imtiaz iznenađujuće brzo razvija i jasno suprotstavlja iskustvima u Engleskoj. Tako na Abijevoj dženazi, okružen dojučerašnjim strancima sa kojima sada dijeli patnju, ali i vjeru u prolaznost života, horski učeći ajete iz Kur'ana, Imtiaz prepoznaje osjećanje da je prvi put, kako tvrdi, "stvarno čvrst, vezan za svoje tlo" (ibid., 39),<sup>42</sup> a zatim i svijest o nečemu znatno većem od njega samog, čemu je pripadao i u odnosu na šta je u Pakistanu, za razliku od Engleske, bio prepoznat,

... [kao] nečiji unuk ili nećak ili nešto. Nikada nisam bio ja, sam za sebe. Nikada me niko nije zvao: "Hej, Imtiaz!" I baš mi se to dopadalo. Činilo se kao da prvi put zaista imam prošlost, okružen stvarnim ljudima koji su živjeli stvarne živote (ibid., 115).<sup>43</sup>

Očeva smrt Imtiazu pruža priliku da sebe osmotri unutar širih okvira porodice i zajednice kojoj pripada, a čiji su preci sopstvenu besmrtnost osigurali ugrađivanjem svojih imena u naslijeđe te porodice i zajednice, što Imtiaz doživljava kao ideju vodilju suštinski bitniju od one koja je definirala Abin život. Rođen iz svijesti o biološkoj, ali nadasve društvenoj smrtnosti kao elementarnoj prijetnji po osjećanje sopstvenog značaja, Imtiazov nomos kao garancija besmrtnosti korijene pronalazi u povezivanju sa nečim

što ga kao pojedinca nadilazi (Kruglanski i Orehek, 2011). Ne čudi stoga da, uprkos osjećanju ukorijenjenosti i pripadanja kome su doprinosili članovi porodice i prijatelji odnoseći se prema Imtiazu “kao da je ovo njegov pravi dom” (Sahota, 132),<sup>44</sup> Imtiaz ni tu ne uspijeva pronaći temelje za izgradnju osjećanja sopstvenog značaja, što zbog Amidžinih (*Tauji*: amidža, stric, očev stariji brat na urdu jeziku)<sup>45</sup> posprdnih komentara o Imtiazovim dilemama o pripadanju i smislu kao dokoličarskim baljezgarijama privilegovanih klinaca, ali i zbog činjenice da rutina Amidžine, Čaragove ili Kasumine (Charag, Qasoomah) svakodnevnice za Imtiazu ne predstavlja odveć veliku razliku u odnosu na Abijev život u Engleskoj. Tako Amidžin izgled čovjeka iscrpljenog svakodnevnim težačkim radom, “čija [je] rebra mogao jasno vidjeti ispod kože” (ibid.)<sup>46</sup> za Imtiazu predstavlja još jedan podsjetnik na Abijev iscrpljeni izgled kao danak zaludnoj borbi u Engleskoj.

Zbog toga Imtiaz nastavlja potragu za ciljem većim od puke borbe sa svakodnevnicom, a ona ga vodi do Akila (Aaqil), u čijoj negativnoj reputaciji buntovnika prepoznaje i sopstveni odraz izopštenika iz društva čije uzuse ne prihvata. Akila tako Imtiazova porodica odbacuje jer “nije bio poput njih”, ali za Imtiazu on postaje uzor koji je “imao petlju da radi po svom” (ibid., 127)<sup>47</sup> i čiji osjećaj ličnog značaja ta omraženost nije mogla poljuljati. No, Imtiaz ubrzo shvata da Akilovo osjećanje samoljublja, u svjetlu onoga što tvrde Kruglanski i Orehek, proističe iz svijesti o međuzavisnosti, ali onoj koju dijeli sa članovima grupe na čelu sa Učiteljem (*Ustaadji*: učitelj na urdu jeziku), čija okupljanja redovno pohađa i iz koje crpi značenja alternativna onima društva u kome je odbačen i koje sada i sam odbacuje. Enklava Učiteljeve grupe tako stoji nasuprot Amidžinom omalovažavanju Imtiazovih dilema, ali i cjelokupnom društvu unutar koga osjećanje ličnog značaja pojedinaca poput Abija ili Amidže postaje uslovljeno konformističkom pasivnošću i nedovođenjem u pitanje sopstvene potlačenosti u sistemu eksploatacije i individualne odgovornosti za svoju sudbinu. Tako i Almond et al. objašnjavaju razloge privlačnosti grupa poput Učiteljeve izopštenici-ma koji u dominantnim obrascima prepoznaju prijetnje po sopstveni značaj, iako one ne moraju nužno biti manifestovane kroz društvenu opresiju ili obespravljenost:

Razlog može biti taj da je glavna strategija vađenje iz izmanipulisanog/otudjenog konteksta ta da se pređe u drugi, dijametralno suprotstavljeni kontekst. Tako zbacujete svoj najveći teret, izolaciju i subordinaciju velikom impersonalnom sistemu, a dobijate ono što vam je tamo najviše nedostajalo, grupni identitet i mjesto u društvenoj mreži [...]. Ideal komune, društva, havruta (društvo, partnerstvo u izučavanju jevrejskih tekstova) ili džemat mogu značiti mnogo više od ljudske topline, interakcije licem u lice i jednakosti u vrlinama. Oni mogu značiti i olakšavanje spoljnih stega i način samoodređivanja (Almond, Appleby i Sivan, 84).<sup>48</sup>

Imtiaz u Učiteljevoj grupi, kao što je slučaj sa Huseinom u *YMO*-u, već od samog početka uočava ono što u spoljnom svijetu nedostaje. Učitelj tako, primjećuje Imtiaz, pokazuje sposobnost davanja na značaju svim nedoumicama, stvarajući utisak da "tvoje pitanje nikada prije niko nije postavio, kao da je prva svjetiljka u noći" (Sahota, 128),<sup>49</sup> što se već samo po sebi čini velikim iskorakom u jačanju dobrano narušenog osjećanja sopstvenog značaja. U očajničkoj potrazi za alternativnim ocem kao otjelotvorenjem ideala sigurnosti, pripadnosti i uzvišene misije, kao alternativni poznomodernoj individualizaciji, nesigurnosti, "čamotinji i ispraznosti" (Young, 169),<sup>50</sup> Imtiaz u ovoj grupi pronalazi istinsko ishodište gradnje novog identiteta, a tumačenja stvarnosti unutar ove grupe, žedan autoritativnog znanja i odlučnijeg odnosa prema izazovima stvarnosti, upija bez bilo kakvog otpora. Za Imtiazu je tu od posebnog značaja proces sagledavanja lokalnih političkih trvenja kroz znatno sveobuhvatnija globalna, pa i, kako ih Jurgensmejer naziva, kosmička pitanja (419), ili ono što Frejzer Egerton (Frazer Egerton) opisuje kao izdizanje empirijskog na nivo imaginarnog, utopijskog i virtuelnog (2011, 100). Na tome počiva i motivišuća moć religijskih narativa, na koje se oslanja cijela Učiteljeva misija podučavanja historije islama, koji, po riječima Sosisa i Alkorte (Alcorta), inkorporiraju "lako pamtljive simbole koji pobuđuju emocije, mitove i rituale koji imaju ulogu da motivišu pojedinca i kolektivno ujedine različite pojedince pod zajedničkom zastavom" (2006, 108).<sup>51</sup>

Tako početna zaintrigiranost Akilovom izjavom o posjeti Kašmiru zarad očuvanja sjećanja i lojalnosti "starim ranama" (Sahota, 129)<sup>52</sup> uskoro

za Imtiaz prerasta puku potrebu učenja lokalne historije i postaje ideal konačne afirmacije sopstvenog značaja kroz sagledavanje svoje pozicije i uloge unutar borbe i stradanja muslimana kao globalnog kolektiva. Vođen tim idealom Imtiaz slijedi harizmatičnog Akila, koji, ustajući protiv Učiteljevih metoda podučavanja, koje su po njemu davale znanje bez upotrebne vrijednosti, poziva ostale članove grupe na put na sjever, u istinsku borbu protiv Amerikanaca, nudeći u njoj priliku za praktičnu potvrdu sopstvene vrijednosti svakog od njih. “Ovdje smo poput evnuha”, Akilovo je viđenje Učiteljevih časova o historiji islama, dok “ćemo tamo biti muškarci” (ibid., 171),<sup>53</sup> gurajući jalovu historiju u stranu zarad suočavanja sa sadašnjošću, čije su rane i više nego dovoljan razlog za bijes i odlučnu osvetu, tumačenu kao doprinos uzvišenom cilju lokalne i globalne borbe protiv nepravde. Video materijal koji Akil prikazuje svojim sljedbenicima predstavlja još jedan način na koji se posvećuje njihova buduća žrtva. Ona ukazuje na potrebu istovremene gradnje identiteta kroz osjećanje pripadnosti unutar jedne takve usko povezane grupe i definisanja jasnih granica te identifikacije u procesima koji isključuju svaku vrstu ambivalentnosti kao prijetnju njenoj stabilnosti.

U Imtiazovom slučaju identifikacija sa Akilom i njegovom grupom je ujedno i proces utvrđivanja apsolutne distance od Engleske, sa kojom je odnos znatno kompleksniji od tvrdnje da je to “samo mjesto gdje sam se rodio” (Sahota, 132).<sup>54</sup> “Nekromimetički,” video materijal koji Akil prikazuje za Imtiaz ne predstavlja samo poziv na identifikaciju sa “svjetovima smrti” muslimanskih žrtava širom svijeta svedenih na status “živućih mrtvaca” (Houen, 2010, 131)<sup>55</sup> i prihvatanje njihove patnje, a time i njihove borbe, kao sopstvene, nego i istovremeni i neophodni čin disocijacije od onih koji su na drugoj strani – krivaca za tu patnju, u koje Imtiaz inicijalno ubraja i sebe [“znao sam da sam imao udio u tom nasilju”] (Sahota, 177).<sup>56</sup> Eksplisitne scene izmasakriranih tijela, očajnih i ponižavanih žena i zatvorenika slijedi snimka američkog vojnika u Afganistanu sa porukom koju kao da direktno upućuje tim žrtvama “Gorite, mamicu vam, gorite” (ibid., 175),<sup>57</sup> a u ime svih za koje se borio, među koje spada i Imtiaz, za njega predstavlja ključni izazov – izazov ambivalentnosti sopstvene identifikacije sa novoformljenom Akilovom grupom, sa jedne strane, i zemljom porijekla kao

jednim od krivaca za prikazane zločine počinjene i u njegovo ime, sa druge. Razumljiv je stoga Imtiazov osjećaj konačnog razrješenja dilema sa kojima se suočavao u trenutku kada ga Akil, uvjeren u iskrenost njegovog komentara na prikazano, u kojima tvrdi da "ne bi trebalo da samo stojimo po strani" (ibid., 176),<sup>58</sup> poziva na sjever, u Afganistan, strgavajući sa njega omraženu etiketu *valetiye*, stranca, i proglašavajući ga *apnom*, "našim" (ibid., 178),<sup>59</sup> što za njega predstavlja potvrdu sopstvenog značaja oličenog u činjenici da napokon, kako tvrdi, "ni[je] bio sam na svijetu" (ibid.).<sup>60</sup>

Trenutak afirmacije osjećanja pripadnosti tako označava i početak Imtiazove – ispostaviće se, neuspješne – radikalizacije kao procesa konačnog razračunavanja sa konfuznošću sopstvenog liminoidalnog identiteta (Griffin, 2012). Napokon prigrljen kao *apna*, Imtiaz je spreman prihvatiti činjenicu da gradnju sopstvene vrijednosti uslovljava i osjećaj stabilnosti identiteta putem eliminacije svake prijetnje po njega. U pustarama Afganistana, kako tvrdi, prvi put se osjeća istinski "povezan sa svijetom" (Sahota, 203),<sup>61</sup> suprotstavljajući taj osjećaj pređašnjoj otuđenosti i izolaciji, dok osjećanje frustracije i nemoći poništava trenutak prvog držanja puške, u kome, priznaje, osjeća "kao da [je] strgao stege, kao da [mu] se koža cijepala da na vidjelo izađe jedan novi i jači čovjek" (ibid., 217).<sup>62</sup> U njegovom slučaju, stabilnost identiteta uslovljena je odbacivanjem sopstvenog englestva kao nekompatibilnog sa grupom i širom zajednicom sa kojima se identifikuje, pa engleskog sebe vidi kao "nekog dečkića zvanog Imz koga sam poznavao nekada u Šefildu" (ibid., 218),<sup>63</sup> ali i eksternalizaciju te borbe kroz usmjeravanje nasilja na sve što jeste dio te prošlosti i percipirani je krivac za prikazane patnje muslimana. Ranija osjećanja nemoći ili jalovog gnjeva uskoro zamjenjuje osjećanje ponosa kada, na primjer, američkom vojniku tokom racije odgovara da "[mu] nigdje nije bezbjednije nego sa svojim ljudima" (ibid., 228),<sup>64</sup> kada Imtiaz svoju drčnost doživljava kao dugo priželjkivanu spremnost da na sebe preuzme rizik zalaganja ne samo za lokalno stanovništvo u Afganistanu, nego i za porodicu u Pakistanu i sve koje smatra svojim, pitajući se istovremeno "da li su Akil i ostali to primijetili" (ibid.).<sup>65</sup>

Otpor percipiranom spoljnom neprijatelju, poput američkih vojnika, koje mještani nazivaju “ubicama” (ibid., 224),<sup>66</sup> ali i ostalih nijemih saučesnika u zločinima, koje uočava i u svojoj neposrednoj okolini u Šefildu, neodvojiv je od procesa eliminacije unutrašnje prijetnje novouspostavljenom identitetu kao pretpostavci bespogovornog potčinjavanja “suprapersonalnog” (Griffin, 2012) idealu. Imtiaz, međutim, do samog kraja romana ne uspijeva prevazići sopstvenu liminoidalnost, pa njegov unutrašnji konflikt, koji vodi i do konačnog sloma, definiše konstantan raskol između pretpostavljenog poništavanja sopstva zarad ideala pripadanja, otpora, i borbe “da bi sebi pokazao da si vrijedan oprosta” (Sahota, 179),<sup>67</sup> kao što je slučaj sa Fejsalom (Faisal), koji je “jednostavno pozvan” (ibid., 230),<sup>68</sup> kako tvrdi Abu Bai (Abu Bhai), na samoubilačku misiju u Afganistanu, što je kasnije slučaj i sa Imtiazom i ostatkom Akilove grupe, i afirmacije sopstva oličenog u stalno prisutnoj potrebi da u slici demonizovanog drugog uoči pukotine. Fejsalovom trenutku nasilne smrti na lokalnoj tržnici Imtiaz svjedoči primarno kao transformativnom trenutku sjedinjenja sa uzvišenim, u kome, pod utiscima posljednjeg razgovora sa Fejsalom, vidi “milion žutih leptira koji lete ka nebu” (ibid., 247),<sup>69</sup> ali i kao trenutak horora bespoštednog nasilja koje testira granice Ejmisove “svijesti o vrsti”, pa su suze koje pokušava da obuzda nad raskomadanim tijelom američkog vojnika – “nisam imao namjeru plakati za njim” (ibid., 251)<sup>70</sup> – tek nagovještaj raskola koji će iskusiti po povratku u Englesku.

Očekivana je, stoga, Imtiazova reakcija na Englesku – koja za nje ga već u Pakistanu postaje dio nečega što smatra “potpuno drugim životom” (ibid., 212)<sup>71</sup> – u kojoj sada ništa nije bilo “stvarno” i “čak ni ljudi nisu imali normalna lica sa očima, nosevima i osmijesima” (ibid., 278).<sup>72</sup> Upravo su ovi manje stvarni ljudi planirana meta bespoštednog napada čiji cilj nije puko ubijanje, već, kako Imtiaz sugerije svojom ispoviješću, kreativna misija nasilnog razobličavanja iluzija vrijednosti oličenih u “sjajnim pločicama, svijetlećim znakovima, šljaštećim izlozima [i] pustom besmislenom sjaju” (ibid., 278).<sup>73</sup> Ne čudi stoga ni Imtiazov izbor mjesta za napad, jer je koncentracija takvih “lažnih” ljudi i vrijednosti koje ih oblikuju najveća u lokalnom šoping centru, oličenju poznomodernih vrijednosti i



“nomocidalnih” procesa (Griffin, 2012). Imtiazov povratak u Englesku, međutim, označava i trenutak nesvjesne spoznaje iluzornosti stečenog nomosa koji, umjesto, kako tvrdi Griffin, pozivajući se na Froma, “referentnog ili [...] orijentacionog okvira” (ibid.)<sup>74</sup> kao garancije očuvanja zdravog razuma, pred Imtiazom postavlja izazov misije nesaobražene sa idealima kojima stremlji kroz svoju ispovijest. Zbog toga, za razliku od Griffin, smatram da je upravo povratak iz Pakistana u Englesku trenutak u kome Imtiaz “u sebi otkriva izgubljeni nomos, poput lične Atlantide koju potapaju plime [fanatizma kao alternativne] modernosti” (ibid.),<sup>75</sup> koji se opire nametnutoj dihotomizaciji. Buđenje istinskog subjektiviteta u kontekstu pozne modernosti može, tvrdi Dufou, dovesti do uspješnog ishoda, ali nikada bez “ozbiljnih neuspjeha” (Dufour, 15),<sup>76</sup> kojima u Imtiazovom slučaju svjedočimo kroz psihodramu rađanja Taruna, sveprisutnog i sveznajućeg imaginarnog prijatelja-progonitelja. Tarun postaje svojevrsna paranoidna i nepreobraziva projekcija Imtiazove podsvjesne sumnje u apsolutno sigurne fanatične istine koje ga vode do zločina, to jest ona strana Imtiazova koja se do samog kraja nepobjedivo opire disocijaciji, postajući prepreka o koju se konačno sapliće i zbog koje se noć pred napad otvara Beki, otkrivajući joj svoje namjere, još uvijek istrajan u tome da svoju misiju provede do kraja, jer, uvjeren je, samo je sopstvenom smrću moguće okončati torturu dilema pred kojima se u tim trenucima, ali i cijelog života, nalazi.

U posljednjim recima koje piše, obraćajući se ocu i priznajući da je prisustvo već mrtve braće Fejsala i Akila, koliko god ohrabrujuće, samo blijedo ispunjenje istinske želje o Abinom prisustvu u ovom, ali zasigurno i drugim prelomnim trenucima. “Ali želio bih da si ti ovdje umjesto njih, Aba [...]. Tu pored mene na mom starom krevetu” (Sahota, 311–313).<sup>77</sup> To je posljednja Imtiazova želja kojom ne samo da sažima svoj životni put uzaludnog traganja za figurom oca kao nomosa koji pruža drugačiju sliku afirmacije sopstvene ljudskosti, ali i društva u kome se ljudski dignitet i jačina sopstvenih vrijednosti ne mjeri pasivnim prihvatanjem nametnutog, ali ni aktivnim neprihvatanjem čija se snaga ogleda u bespoštednosti agresije usmjerene na slabije.



## BILJEŠKE

- “combatant conversation”
- 2 “politics of listening”
- 3 “ethical openness”
- 4 “ontological insecurity”
- 5 “social vertigo”
- 6 “[...] any answer – or maybe just a better question – lies somewhere between those two posts, and that the novel is a form that could perhaps turn a flashlight onto some of those internal psychological forces. Which must mean that I believe there’s a disconnect between what we see and hear of these young men – on martyrdom videos, in letters left to the media – and the underlying psychology at work: that what they say and sound like on those videos is not all that’s happening down in the centre of themselves.”
- 7 “They don’t know me”
- 8 “rummaging about inside myself”
- 9 “histories”
- 10 “an act of speech in which the suffering body communicates the injustice suffered by a community [and individual] to a larger audience”
- 11 “found out”; “known”
- 12 “Just for covering yourself like our beloved Prophet (sAas) asked”
- 13 “drift towards nothing”
- 14 “someone out there needs your help”; “rescue missions and eternal gratitude”
- 15 “I hope Allah (swt) has been merciful to him. I hope that I, his son, can wash his sins and earn him entry to jannah”
- 16 “theory of sacrificial militancy”
- 17 “solidarity and economic justice”
- 18 “material deprivation and ontological insecurity”
- 19 “one’s own culture”
- 20 “So quiet the city is. Everyone sleeping contentedly. So indifferent to the crimes of their land[...] I learnt when I went away that any land that attacks your homeland or your Muslim brothers and sisters has to face the consequences of its decisions[...] These people think that what happens to our people in Palestine and Kashmir and Iraq and Afghanistan is just what happens to people whose lives are meant to be lived in a different way to theirs. That’s how they think.”
- 21 “the magic of othering”
- 22 “stuck in the middle”
- 23 “wash off the sins of the week”
- 24 “defending Muslims against whites and whites against Muslims”
- 25 “for attacking my home”
- 26 “deregulated and disorganized, atomized and individualized, fragmented, disjointed and privatized society of consumers”
- 27 “talking over each other”

- 28 "All the bereaved people hidden amongst them: the woman in the white sari quietly waiting her turn at the post office, the old man, tweed-jacketed, shopping alone for food. I'd never noticed them before. And it didn't seem fair somehow that the sun were still shining, the sky were still blue, and they were still trying to muddle on, buying stamps for letters to uncaring children, eating dinner on their lap, in front of the TV."
- 29 "metasocial guarantee"
- 30 "things they try to dazzle you with so you won't notice what's really going on"
- 31 "We were meant to become part of these streets. They were meant to be ours as much as anyone's. That's what you said you worked for, came for. Were it worth it, Abba? Because I sure as hell don't know. I used to just slam the door and stand with my back to it wondering. What end? Whose end? When is this fucking end? Because what's the point, man? What's the point in dragging your life across entire continents if by the time it's worth it you're already at the end?"
- 32 "early retirement and summer houses in the suburbs of Lahore"; "shame"
- 33 "Maybe if there were more brave enough to speak out like me we would not be having our children driving planes into buildings"
- 34 "making trouble"
- 35 "a racist bone in [her] body"
- 36 "total impotence"
- 37 Više o odnosu nomosa i anomije, na osnovu pisanja Pitera Bergera, u studiji Ričarda Grifina (Richard Griffin, 2012)
- 38 "trivial things like possessions"
- 39 "omnipotence"
- 40 "Not once in England had I ever seen her take someone on in that way"
- 41 "the only language they understand"
- 42 "really solid, rooted to my earth".
- 43 "I were always so and so's grandson or such and such's nephew or whatever. I were never just me, on my own. No one ever called out, 'Hey Imtiaz!' And I loved that. It were like for the first time I had an actual real past, with real people who'd lived real lives."
- 44 "as if this were [his] real home"
- 45 Kako i sam ranije navodi, značaj pojedinca izraženiji je ukoliko ga se posmatra u odnosu sa drugim članovima porodice ili zajednice. Tako majku i oca nikada ne zove imenom, što je slučaj i sa Amidžom/Taujijem i kasnije Učiteljem/Ustaadjijem.
- 46 "whose ribs I could see pressing out against his skin"
- 47 "he weren't like them"; "had the guts to do his own thing"
- 48 "The reason may be that a major strategy for extricating oneself from the manipulated/alienated context is to move into one diametrically opposed: you shed your worst constraint – isolation and subordination to a large and impersonal structure – and you gain what you lacked most, group identity and insertion in a sociability network [...] The ideal of comunione, fellowship, khavrusa, or jam'a may mean here more than just human warmth, face-to-face interaction, and equality in virtue; it may signify the lessening of outside constraints and of self-determination."

- 49 “your question were the first time ever that question had been asked, the first candle of the night”
- 50 “tedium and vacuousness”
- 51 “emotionally evocative and highly memorable symbols, myths, and rituals that serve to individually motivate and collectively unify diverse individuals under a common banner”
- 52 “old wounds”
- 53 “We’re like eunuchs here”; “there we’ll be men”
- 54 “just some place where I happened to be born”
- 55 “necromimetic”; “death-worlds”; “living dead”; Aleks Hauen u svom tekstu nekromimezu definiše kao posredovanje posljedica smrti kroz video i druge zapise (132). Hauen, osim video snimaka stradanja muslimana širom svijeta, navodi i video zapise poruka počinitelja samoubilačkog napada prije samog izvršenja, čime se počiniocu ili šehidu, sada svojevrsnoj slavnoj ličnosti, osigurava i virtuelni život nakon smrti kroz zavještanje izrečenih ideja, ali i zaduživanje preživjelih činom na koji se pojedinac odlučio zarad višeg cilja, a to je sopstvena smrt zarad smrti krivaca, a zarad života njemu jednakih. Tako Hauen preispituje tvrdnje autora, poput iranskog Alija Šariatija, da je samoubilački napad samo žrtveni izdatak zarad posvećenja života poginulog, jer dobar dio te smrti ima ovosvjetske ciljeve osiguravanja podrške kroz odašiljanje poruka o, sa jedne strane, uspjehu jedne takve misije, i sa druge, potrebe za nastavkom borbe kroz ukazivanje na ovosvjetske probleme, čime se ponovo isprepliću kategorije religioznog, društvenog i ekonomskog (130–134).
- 56 “I knew I’d played my part in that violence”
- 57 “Burn, motherfuckers, burn”
- 58 “We shouldn’t just stand by”
- 59 “ours”
- 60 “I weren’t a lone man in this world”
- 61 “connected to the world”
- 62 “It were like I were ripping free, like my skin were tearing apart to reveal a new and stronger man.”
- 63 “some boy called Imz that I used to know from Sheffield”
- 64 “There’s nowhere safer than with my own people”
- 65 “if Aaqil and the others had noticed”
- 66 “the murderers”
- 67 “[You fight because] you want to prove to yourself that you are worthy of forgiveness”
- 68 “called simply”
- 69 “a million yellow butterflies flying skywards”; žute leptire Imtiaz vidi i noć pred planirano izvršenje svoje misije
- 70 “I weren’t going to cry for him”
- 71 “a whole other life”
- 72 “real”; “even the people didn’t have proper faces with eyes and noses and smiles”
- 73 “the shiny tiles, the flashing signs, the sparkling windows [and] just the wasteful meaningless brightness of everything”

<sup>74</sup> "a frame of reference [...]"; "a frame of orientation"

<sup>75</sup> "within himself a lost nomos, like a private Atlantis submerged by tides of modernity"

<sup>76</sup> "serious failures"

<sup>77</sup> "But I wish you were here instead, Abba [...] Right next to me on my old bed"

## TREĆE POGLAVLJE

### ALTERNATIVA SUKOBU FUNDAMENTALIZAMA

Vjerovatno najpoznatiji roman iz *post-9/11* književnog korpusa vraća nas na prvobitni američki kontekst gradnje kontrarnarativa o “ratu protiv terorizma”. Mohsin Hamidov *Nerado fundamentalista* još je jedan primjer ispovjednog narativa o radikalizaciji, uklopljen u šire okvire kompleksnog odnosa nepovjerenja Amerike/Zapada i “muslimanskog drugog” (Lau i Mendes, 2016, 1), sagledanog kroz prizmu globalnih migracija i oblikovanja identiteta koga je nemoguće pocijepati “civilizacijskim” granicama ucrtanim na globalnoj mapi ideološkog “rata protiv terorizma”. Povezivanjem duboko lične priče o ostvarenju američkog sna, traumatičnom gubitku i spoznaji mračne strane uspjeha “pod okriljem američke imperije” (Hartnell, 2010, 336)<sup>1</sup> sa širim društvenim i globalnim pitanjima razvoja novog difuznog imperijalizma, Hamidov roman predstavlja zoran primjer ne samo teksta koji “uzvraća imperijalnim i neoimperijalnim centrima” (Morey, 2011, 42),<sup>2</sup> nego i onoga što Filip Tju (Phillip Tew) opisuje kao žanrovski zaokret ka “traumatološkom” u književnosti s početka vijeka, odnosno promjene fokusa sa prevashodno postmodernih dilema na one koje “naglašavaju i odgovaraju na *konkretne historijske uslove* i izražavaju otvoreno ili skriveno svijest o *radikalnim i simultanim izazovima po lični identitet i društveni poredak*” (2007, 190; moj kurziv),<sup>3</sup> čime potvrđuje značaj 11. septembra kao trenutka buđenja iz posthistorijskog sna.

Uzroke tih prijetnji, kako, između ostalih, ukazuje i Mohsin Hamid u svom kratkom romanu, potrebno je tražiti u historijskoj stvarnosti odnosa Amerike sa “zlim drugim”, ili onim dijelom svijeta – a koji, vidjeće se, nije samo muslimanski – koji Ameriku nije vidio njenim očima, što je

odnos koji je moguće, kako ilustruje primjer Čandžizovog (Changez) šefa Džima (Jim), prepoznati i unutar Amerike u odnosu pobjednika i gubitnika poznomodernih procesa. Mogućnost da drugi predoči stvarnost u kojoj je ukorijenjena mržnja prema Americi ni ovaj put ne bi predstavljala pokušaj traganja za izgovorima ili opravdanjima, nego pokušaj pravljenja iskoraka ka kritičkom samopreispitivanju sopstvene uloge u stvaranju traume, bez obzira na to o kojoj strani inicijalne binarne oprečnosti se radilo. Samo je razvojem ove svijesti moguće razumjeti paradoksalnu situaciju sa kojom nas roman *Nerado fundamentalista* suočava, kada Čandžiz, glavni junak i narator, deklarirani "[z]aljubljenik [...] u Ameriku" (Hamid, 2010, 7), oličje priče o uspjehu u korporativnom svijetu, sa osjećanjem zadovoljstva gleda televizijski izvještaj o napadima na Njujork, uživajući u činjenici da je Ameriku, zemlju ostvarenja svih njegovih snova, "neko tako vidljivo bacio [...] na koljena" (ibid., 2010,73), ali kroz ostatak romana podvlači svoju nevoljkost za identifikacijom sa bilo kojim narativom koji je do napada doveo, ali i onim koji je diskurzivno opremio odgovore na njih. Svojom ambivalentnošću i istovremenom lociranošću između suprotstavljenih kategorija "deklariranih neprijatelja" i "pouzdanih prijatelja" (Bauman, 147) Čandžiz kroz ostatak svoje pripovijesti upućuje na to da su odgovorni za napade samo "navodni autsajderi" (ibid., 146) čiju je prirodu motiva moguće shvatiti tek preispitivanjem etabliranih modela promišljanja.

## Fundamentalizam pobjednika i fundamentalizam gubitnika

Preispitivanje spornih modela moglo bi početi već od naslova romana, to jest od ukazivanja na problematično tumačenje termina fundamentalista i fundamentalizam, odnosno konotacija nepomirljive drugosti koje sa sobom nose, a sa kojima većina čitalaca pristupa Hamidovom romanu. U *Leksikonu savremene kulture* Ralf Šnel smatra da fundamentalizam, iako izraz koji se javlja tokom dvadesetih godina prošlog vijeka unutar radikalnih protestantskih pokreta u SAD-u, sadašnje značenje u imaginarijumu zapadne javnosti dobija tek nakon Islamske revolucije u Iranu 1979. godine,

kada postaje termin kojim se označava sve što je radikalna suprotnost modernosti. Kao takav, podvlači Šnel,

[f]undamentalizam konotira fanatizam, antidemokratske i antipluralističke ciljeve, odbijanje sveta “onakvog kakav je” i spremnost za bezobzirno postupanje, što ga je, nakon što je slika neprijateljskog komunista izbleдела, predodredilo za jednu od glavnih uloga u označavanju onog što je strano. (2008, 199)

Kako su ključne odlike fundamentalizma sinonim za sve pokrete i ideologije “sa kojima se ne slažemo” (Almond, Appleby, Sivan, 15) bez obzira na njihov broj i međusobne razlike, fundamentalizam se u novijem *post-9/11* imaginarijumu primarno vezuje za islam kao ideologiju radikalno suprotstavljenu temeljnim vrijednostima zapadne civilizacije, čime se još jednom potkrepljuje percepcija globalnih odnosa koja insistira na međusobnoj apsolutnoj razgraničenosti između sukobljenih civilizacija.

“Deteritorijalizacijom” (Morey, 138)<sup>4</sup> svog romana Hamid problematizuje takvu sliku svijeta, pa samim tim i percepciju fundamentalizma i njegove prijetnje kao nečega što dolazi spolja i konstantno se pokušava infiltrirati u “naš” prostor. Radnja *Nerado fundamentaliste* smještena je u “svijetu kakav jeste”, definisanom kroz novu paradigmu međuzavisnih globalnih procesa “sans frontières” (Bauman, 146), koju Hart i Negri opisuju kao zasnovanu na “ideji jedne jedine moći” (9),<sup>5</sup> neopisive geografskim odrednicama kao što su područje, površina ili granica (ibid., 187), već radije kao rizomatski “sistem proizvodnje i cirkulacije” (ibid., 326)<sup>6</sup> okarakterisan “nomadstvom i međusobnim spajanjem” (ibid., 362)<sup>7</sup> koja nemogućim čini identifikaciju bilo kakvog “znaka, subjekta, vrijednosti koje su smještene van” (ibid., 385),<sup>8</sup> što fundamentalistu, kao primarnu prijetnju ovakvom poretku, kakvim se on inicijalno shvata, smješta unutar sistema, a nasilne manifestacije njegovog nezadovoljstva modernošću karakteriše ne kao napade spolja, nego radije kao ono što Derida u svojoj analizi terorizma naziva “simptomom autoimunog poremećaja” (u Borradori, 20), odnosno pobune dijelova jednog koherentnog sistema.

Ovdje Hamid potvrđuje jedinu binarnu oprečnost koja karakteriše novi svijet – onu, kako je predstavljaju Hart i Negri, između pobjednika i gubitnika u procesu globalizacije, ali ponovo nezavisnu od geografske lokacije ili civilizacijskog okvira. Njih dvojica, međutim, fundamentalizam kao ideologiju pripisuju isključivo gubitnicima, dok na drugi kraj postavljaju postmodernizam kao njegovu suštu ideološku suprotnost i, kao takvu, temeljnu ideologiju pobjednika na čijim se relativizirajućim premisama i zasniva novi globalni poredak (9). Hamid u svom romanu, međutim, ukazuje da iza deklarativno antifundamentalističkih narativa o migraciji, hibridizaciji i konstantnoj pokretljivosti preko granica, leži suštinski fundamentalistička isključivost u uvjerenju o ispravnosti samo takvog poretka i spremnost da se ono brani i najnasilnijim sredstvima. Sukob oličen u *11. septembru* tako u Hamidovom romanu ne predstavlja sukob fundamentalizma protiv njegove suprotnosti, nego, kako Tarik Ali (Tariq Ali) tvrdi u naslovnoj sintagmi svoje knjige, sukob fundamentalizama – ideologija koje, pokazaće ostatak poglavlja, i pored sadržajno različitih narativa kojima objašnjavaju stvarnost s ciljem njenog održavanja ili kritičkog preispitivanja – zavisno od toga da li se radi o pobjednicima ili gubitnicima – u suštini pokazuju jednaka antipluralistička *N.A.* (Bauman and Donskis, 2016)<sup>9</sup> svojstva u uvjerenjima da su jedine u stanju opisati svijet, ali i spremnosti da postojeću sliku svijeta zadrže ili radikalno transformišu i najnasilnijim metodama.

Čandžiz, mladi Pakistanac koji u Ameriku dolazi na studije, te, nakon sticanja diplome na prestižnom Princetonu, ulazi u korporativni svijet zapošljavanjem u Andervud Semsonu (Underwood Samson), međunarodnoj firmi za procjenu vrijednosti, koja, kako navodi Hartnel, predstavlja oličenje američke državne moći (337)<sup>10</sup> ili, kako Čandžiz pokazuje u svojoj ispovijesti, fundamentalizma pobjednika. To je korporativni poredak koji zarad ispunjavanja tržišnog imperativa ostalim oblicima identifikacije ne pridaje nikakvu važnost – svojom logikom poništavajući nacionalne, vjerske ili kulturne razlike – promovišući tako ideal “rizomske egzistencije” (Tomić, 2008, 42) kao novog standarda u korporativnom svijetu koji za Čandžiza i njemu slične jeste otvoren upravo zahvaljujući nepoznavanju



bilo kakve “ideologij[e], [...] istorij[e], [...] nacij[e] i [...] vrednosti sem onih koje se mogu razmenjivati” (ibid., 44). Čandžiz tako ukazuje svom američkom tihom sagovorniku na samom početku svoje ispovijesti da on i studenti poput njega:

[...] dobijaju vize i stipendije, kompletnu materijalnu pomoć [...] i dobijaju poziv među izabrane. Zauzvrat, od [njih] se očekuje da svojim talentom pridonos[u] vašem društvu, društvu kome se priključuj[u]. I većinom [su] bili sretni da to urad[e]. (Hamid, 10)

Tim u kome radi za Andervud Semson, kako kasnije primjećuje, takođe je “čudesno drukčiji” (ibid., 41), sastavljen od studenata sa američkih elitnih univerziteta oba pola i različitih boja kože, koji su, poput Prinstitona, “sve činili dostupnim” (ibid., 19) za njega i studente koji bez obzira na geografsko porijeklo dolaze u Ameriku, “tehnološki najnaprednij[u] civilizacij[u] koju je naša vrsta ikada upoznala” (ibid., 37) da bi na univerzitetima sa “pojedinačnim donacijama većim od [...] nacionalnog budžeta za obrazovanje” (ibid., 38) Pakistana ili neke druge države stekli potrebna znanja i kvalitete neophodne za ulazak u svijet u kome posluju Andervud Semson i slične firme. Jedini kriterijum koji Prinstiton, a kasnije i Andervud Semson, postavlja pred Čandžiza jeste meritokratski kriterijum učinkovitosti, u kome “nema poena za drugo mjesto” (ibid., 39), dok imperativ “prodajte se” (ibid., 6) pred sobom potire sve druge na kojima bi počivale individualne sličnosti i razlike među zaposlenicima.

Temeljna logika Andervud Semsona ostaje nepromijenjena bez obzira na dio svijeta u kome je posao potrebno obaviti, a vodeći princip kompanije, “Fokus na suštinu”,<sup>11</sup> zahtijevao je, kako ističe Čandžiz, “totalnu koncentraciju na finansijske detalje” (ibid., 96) bez obzira da li se radilo o procjenama vrijednosti određene firme u Manili, Čileu ili SAD-u, pri čemu su ljudi koje je ovaj proces negativno pogađao, po doktrini Andervud Semsona, samo “uznemirenost” (ibid., 96), za koje nije bilo prostora i vremena među članovima Čandžizovog tima, ili, kako ih opisuje Huan-Bautista (Juan-Bautista), knjižar iz Čilea sa kojim Čandžiz vodi razgovor na svom posljednjem poslovnom putu, janičari carstva koje ih je usvojilo te,

pruživši im sve potrebno, od njih zahtijevalo apsolutnu posvećenost fundamentima finansijske dobiti.

Jasno vidljiva iz ove prakse Andervud Semsona jeste osnovna fundamentalistička tendencija odbacivanja svakog dijaloga zarad nametanja jedne konkretne vizije budućnosti pogođenih kompanija bez obzira na kontekst, a posebno onih koje takva vizija negativno pogađa. Doktrina Andervud Semsona svojim zaposlenicima očigledno ne dozvoljava da ih pogađa činjenica da su im životi zasnovani, kako Huan-Bautista ističe, na "[uništavanju] života drugih[.]" (ibid., 143), doprinoseći pritiscima da se zarad jedine moguće vizije odreknu svake druge vrijednosti.

Pritisak na gubitnike u globalističkim odnosima moći je, međutim, upakovan u narativ tipičan za tržišni fundamentalizam (Somers i Block, 2005, 261), koji takvo rješenje predstavlja kao dio jedinog normativnog porotka. Na tome i počiva nova dijalektika kapitalističke eksploatacije koja, kako ističu Hart i Negri (43), oblikuje novi poredak ne kao skup jednakih elemenata, nego kao organizam unutar koga pojedini organi doprinose funkcionisanju sistema (227). Tako svaki organ koji više nije potreban biva odbačen, dok se krv prebacuje u one organe koji i dalje doprinose. Čandžizov nadređeni, Džim (Jim), koji u Americi odrasta "ispred prodavnice slatkiša" (Hamid, 71), gledajući kroz televizijski izlog koji mu je nudio slike raskoši, vrlo slično objašnjava zašto su on i Čandžiz završili tu gdje jesu:

"Ekonomija je životinja," nastavio je [...]. "Ona se razvija. Prvo su joj potrebni mišići. Onda sva krv koju je mogla da uštedi juri u njen mozak. Tu sam želio da budem. U finansijama. Na poslovima usklađivanja interesa. Eto gdje ste sada vi. Vaša je krv došla iz nekog dijela tijela koji ljudskom rodu više ne treba. Iz repa. Kao meni. Potičemo iz mjesta koja su presušila". (ibid., 94)

Šta je, međutim, sa onima koji nisu spremni prihvatiti ovakva naturalizujuća objašnjenja nečega što Zigmunt Bauman naziva "negativna globalizacija", a to je upravo gradnja otvorenog društva bez bilo kakve kompenzacije pojedincima ili grupama, pa i populacijama, kako dalje podvlači Bauman, "nadjačanih silama koje one niti kontrolišu, niti istinski razumeju, užasnutih njihovom neodbranljivošću [...]" (113–114)? Ti pojedinci ili

grupe jesu gubitnici poput Huana-Bautiste ili vozača na ulicama Manile koji, pri slučajnom susretu, Čandžizu upućuje pogled pun “neskriveno[g] neprijateljstv[a]” (Hamid, 67), nezadovoljni činjenicom da su mjesta iz kojih dolaze “osuđen[a] na atrofiju” (ibid., 95) “prirodnom” samoregulacijom tržišta, svjesni da iza tobožnje nevidljive ruke stoje “fundamentalističke neoliberalne ekonomske preporuke koje propisuju ajatolasi MMF-a i Svjetske banke” (Ali, 2002, 195),<sup>12</sup> ali i, kako je Tomas Fridman (Thomas Friedman) naziva, “nevidljiva pesnica” (u Roy, 2004, 34)<sup>13</sup> različitih organizacija – mahom sa američkom adresom, što uslovljava usmjerenost gnjeva primarno na Ameriku – čije su mjere osigurale ne samo teren za kompanije poput Andervud Semsona, nego i za razulareni islamizam (Ali, 195).

Razumjeti prezir vozača iz Manile znači razumjeti korijene drugog fundamentalizma, skrivene iza “blistav[ih] obrisa” (Hamid, 65) ovog grada – fundamentalizma gubitnika – to jest shvatiti kako identitet pojedinaca i grupa biva konstruisan pod uticajem stvarnog gubitka kao što je, u ovom slučaju, gubitak ekonomske sigurnosti, ali i načina života, vrijednosti ili pak ličnog gubitka. Tako bi mnogi – koji, poput Erikinog (Erica) oca, snishodljivo i površno iznose svoja znanja o zemljama poput Pakistana, čiju krizu precizno pripisuju korupciji vladajućih elita i fundamentalizmu, izostavljajući iz slike ulogu SAD-a u podršci istim tim elitama i fundamentalističkim pokretima kao hladnoratovskim saveznicima (vidi Ali, 2002) – uvidjeli ne samo korijene krize, nego i razloge prijemčivosti fundamentalističkih učenja onih koji u ovakvim stanjima ne profitiraju.

Fundamentalizam, u svom vjerskom ili drugim oblicima, jeste društvena cijena mjera nevidljive pesnice ili, kako podvlači Bauman, nuspojava negativne globalizacije koja nastaje, kako u svojoj analizi ovog fenomena ističe Piter L. Berger (Peter L. Berger), kao kompenzacijski odgovor na opštu nesigurnost i neizvjesnost koju modernost, prečesto istovjetna neoliberalnim poduhvatima kompanija poput Andervud Semsona, ima na društva. Suočeni sa osjećajem nemoći, najugroženiji i najgorčeni slojevi društva se okreću onome što im fundamentalisti nude – povratku izgubljenim vrijednostima te osjećanju sigurnosti, smislenosti (Berger, 2008, 17), pa tako i sposobnosti da razumiju šta im se dešava – vođeni jednostavnom

logikom, kakvu navodi Ali u svojoj analizi pakistanskog slučaja, da "ukoliko im fanatici obećaju hranu i obrazovanje za njihovu djecu, oni bivaju spremni odreći se slasti *CNN-a* ili *BBC Worlda*" (2002, 200).<sup>14</sup>

Kao priča o uspjehu, *Nerado fundamentalista* ne detaljiše o ogorčenju poraženih u Čandžizovoj domovini, ali pomenutim scenama iz Manile ili Čilea jasno ukazuje na globalno prisustvo ovakvog osjećanja. U svojoj pripovijesti Čandžiz – za koga Lau i Mendeš primjećuju da je glas elitnog sloja pakistanskog društva (2016, 6), a ne tipični predstavnik obespravljenih, o kojima piše Ali – ističe da je i njegova porodica, iako ne siromašna, pogođena sve osjetnijim gubicima, te da je život njenih članova uglavnom bio obilježen osjećanjem žala za boljom prošlošću.

Ali ja i jesam odrastao sa osjećanjem čežnje siromašnog dječaka, u mom slučaju ne zbog onog što moja porodica nikad nije imala, nego zbog onog što smo imali i izgubili. Neki od moje rodbine držali su se zamišljenih uspomena onako kako se beskućnici drže loto-tiketa. Nostalgija je bila njihov kokain, ako baš hoćete, i moje djetinjstvo je bilo posuto posljedicama njihove ovisnosti: nekorisni dugovi, trzavice oko nasljedstva, luckasti alkoholičari ili samoubice. (Hamid, 71)<sup>15</sup>

Fundamentalizam gubitnika upravo i počiva na ovakvoj povezanosti pojedinca ili grupe sa izgubljenim, koja ne predstavlja samo puki žal, nego i "opasn[u] nostalgij[u]" (Hamid, 111), odnosno ne samo melanholičnu paralizu u prošlosti i nemogućnost suočavanja sa sadašnjošću,<sup>16</sup> nego i spremnost da se nasiljem regeneriše taj ideal. U kontekstu ove analize, melanholična opsesija prošlošću ne proizilazi isključivo iz realnih okolnosti gubitka, nego iz suicidalne samoprezrenosti pogođenih pojedinaca ili zajednica, kao što je Čandžizova porodica i njeni pojedini članovi, to jest njihove nemogućnosti tumačenja i prihvatanja "suda realnosti" i gubitka oprirodnjenih narativima tržišnog fundamentalizma, koji, isključivo iz perspektive pobjednika, daje smisao njihovom sadašnjem položaju (Batler, 2012, 184). Komplementaran ovoj tek ovlaš pomenutoj melanholičnoj čežnji za izgubljenim je Čandžizov nemogući odnos sa Erikom, nad kojim se do samog kraja nadvija sjenka neprevaziđenog gubitka, melanholične okrenutosti ka prošlosti i konačnom krahu ega pred pritiskom samoprezrenosti.

Čandžiz tako primjećuje pomućenost granice između Erikinog ega i izgubljenog ideala ljubavi oličenog u Krisu (Chris) [“Dovoljno je reći da je njihova ljubav bila neuobičajena, a njihove ličnosti toliko isprepletene da je Erica, kad je Chris umro, osjećala da se izgubila; čak i sada, rekla je, nije znala da li se može sastaviti”] (Hamid, 89), u čemu je moguće pronaći jasne paralele odnosa prema gubitku kakve ranije navodi u opisu svoje porodice, vidljive i u Erikinoj fizičkoj nesposobnosti da Krisa zamijeni Čandžizom, čineći tako gubitak svojim dijelom (Batler, 180), posustajući u pokušajima da život nastavi “vani, u svijetu” (Hamid, 128) i na kraju oduzimajući sopstveni život, u čemu vidi jedini izlaz.

Fundamentalizam, kao “opasno nostalgična” ideologija neodustajanja od izgubljenog ideala, predstavlja samo stepenik do događaja terora, kao što je *11. septembar*, koji je alternativni izlaz iz situacije “psihičkog terora” (Batler, 184) samoprezrenosti kroz fanonovski pronalazak protivotrova u nasilju usmjerenom na percipiranog ili konstruisanog krivca. Opsesija prošlošću prije gubitka postaje još izraženija i pokušava se oživjeti kao vizija budućnosti poslije osvetničkog nasilja evokacijom vjerskih, nacionalnih ili drugih mitova, odnosno transformacijom poraza, čežnje i samoprezira u bespoštednu agresiju i teror, ili kako tvrdi Volter Dejvis:

[i]zvorište terora je osjećanje unutrašnje nemoći. Njegova svrha je mijenjanje tog stanja u njegovu suprotnost svođenjem drugih na taj osjećaj. U središtu psihe teroriste uvijek je nadmoćno prisustvo zlog i destruktivnog drugog koji kontroliše psihi potpunije od najekstremnijeg superega... Unutrašnji svijet teroriste je obilježen neprestanim progonom i nesputanom okrutnošću. Zli drugi je sveo psihi na stanje opakog poniženja, to jest potpunog gubitka bilo kakvog identiteta u unutrašnjem hororu koji je nemoguće prevazići. Poniženja su zbrisala svaku sposobnost održavanja pozitivne slike o sebi. Unutrašnji svijet pojedinca je definisan jedinom realnošću koja se zove okrutnost. A ta okrutnost je proizvela jedini mogući ishod, a to je mržnja. Zli drugi je razbio svaku drugu mogućnost psihičke kohezije i identiteta [...]. Preostaje samo jedan put do identiteta. Sticanje moći kroz mržnju, odnosno eksternalizaciju mržnje koju je pojedinac osjećao prema sebi na druge [...]. Rane se moraju pretvoriti u oružje [...]. Okrutnost pokazuje da pojedinac više nije slaba žrtva, nego jedan od

jakih koji su pobijedili silu koja ih je nekada pobjeđivala. (u Piven, 2008, 750–751)<sup>17</sup>

Drugim riječima, kako piše Butler (184), instanca prijekora, umjesto da odvuče prezreni ego u smrt, dobija zamjenu u maniji kojom se unutrašnja agresija projektuje prema vani, gdje se pronalaze krivci kao objekti smrtonosnog prezira, a konačan cilj identifikuje u ponovnom pronalasku izgubljenog ideala. U sada već za njega karakterističnom uspostavljanju odraznih odnosa, Hamid najslikovitiji prikaz ovakvog obrasca razmišljanja pri suočavanju sa traumatičnim iskustvom gubitka kao ključnim izazovom za identitet uočava u američkoj reakciji na napade 11. septembra. Po povratku sa Filipina, Čandžiz svjedoči jednom potpuno drugačijem i njemu nepoznatom stanju američkog duha, usmjerenog ka prevladavanju osjećanja poraza sa kojim se Amerika tih dana suočava, a koje Hartnel opisuje kao komešanje duhova umirenih narativima s kraja prethodnog vijeka (339), sažetih u dotadašnjem Čandžizovom razvojnom putu. Zastave kojima je Njujork bio preplavljen, poruke ponosa, kao što su "Mi smo Amerika [...], najmoćnija civilizacija koju je svijet upoznao" i zloslutnih upozorenja neprijatelju, kao što su "[Č]uvajte se našeg gnjeva" (Hamid, 79), ostavljaju utisak na Čandžiza da se Amerika:

[...] tada sve više prepuštala opasnoj nostalgiji. Bilo je nešto nepobitno retro u zastavama i uniformama, generalima koji se obraćaju pred kamerama u ratnim sobama i novinskim naslovima u kojima se ističu riječi dužnost i čast [...]; po prvi put bio sam zatečen njenom odlučnošću da gleda natrag. (Hamid, 111)

Identično navedenom obrascu, i ovdje se odgovori na nomocidalnu (Griffin, 2012) krizu gubitka ideala i pitanja o budućim koracima pronalaze upravo u fundamentalističkoj projekciji prijekora na identifikovane krivce zarad okretanja ka mitskoj prošlosti kao vječitom i neprevaziđenom idealu za kojim se stremlji i zarad koga je opravdano bijes ustremiti ne samo na krivca, nego i na sve one koji bi ovaj ideal doveli u pitanje, pa Čandžiz dalje primjećuje, obraćajući se svom tihom sagovorniku:

Nije mi bilo jasno za čim tvoji zemljaci žude. Vremenom neupitne dominacije? Sigurnosti? Moralne stabilnosti? Nisam znao. Ali bilo je jasno da su se jagmili da nose kostime nekog drugog doba. Osjećao sam se kao izdajnik jer nisam bio siguran da li je to doba fiktivno i da li je – ukoliko bi ga zaista oživjeli – u njemu bila uloga koju bi igrao neko kao ja. (Hamid, 115)

Upravo je traganje za neupitnim vrijednostima, koje je trauma *11. septembra* dovela pod znak pitanja, Ameriku povelu ne samo putem melanholične opsesije prošlošću povlačenja u, kako Čandžiz kasnije tvrdi, “mitove o sopstvenoj različitosti, uvjerenja o sopstvenoj superiornosti” (Hamid, 159), nego i ka maničnoj mržnji i nasilju ka iskonstruisanom neprijatelju kao načinu prevazilaženja svih prijetećih nedoumica samoprosuđivanja koje je ovaj gubitak otvorio. U tipično fundamentalističkom maniru, Amerika je, umjesto suočavanja sa sudom realnosti donesenim 11. septembra, kako piše Dejvis, vođena navedenim uvjerenjima, pribjegli fanatičnom nasilju kao “djelovanju pod krinkom moralne ispravnosti kao dokazom trijumfa nad svim unutrašnjim konfliktima” (Davis, 136),<sup>18</sup> poljuljavši cijeli svijet svojim bijesom u pokušaju “da održi stabilnost na jednini mogući način: vodeći rat protiv svega što je užasava” (ibid., 139),<sup>19</sup> odnosno protiv “svijeta kakav jeste” i sopstvene uloge u njemu koju je zaista odigrala iza idealizovane slike o samoj sebi.

## Nerado fundamentalista, rado sagovornik

“Takvu Ameriku treba zaustaviti ne samo u interesu ostatka čovječanstva, nego i u vašem vlastitom” (Hamid, 159), Čandžizovo je uvjerenje, koje bi trebalo da se primijeni na cjelokupan obrazac Habermasove “komunikacijske patologije” (Borradori, 19) koja, kao što je ovo poglavlje pokazalo, sa jedne strane podrazumijeva širenje i duboko ukorjenjivanje nepravde koju je nametala globalizacija, izjednačena sa interesima velikih korporacija, uz apsolutni izostanak dijaloga – ogoljenog Hamidovom inverzijom monologa, kojom Čandžiz ušutkuje ne samo američkog sagovornika (Munos, 2012, 400), nego i lažnom polifonijom, odnosno svojim govorenjem za druge, oduzima glas likovima poput Erike ili Džima (Morey, 139) – sa

onima koji su zbog tih interesa najviše platili i, sa druge, onih koji su se kao odgovor na prijetnju okrenuli podjednako isključivim fundamentalističkim doktrinama koje su obećavale zaštitu pred nadolazećom prijetnjom po njihove živote i ideale u najširem mogućem smislu. Put ka ozdravljenju tako, kako ističe Todorov, leži u djelotvornom dijalogu koji nužno podrazumijeva složene i bolne procese prepoznavanja različitosti i suprotstavljenosti glasova, ali i destabilizacije sopstvenog ugla gledanja kao norme od koje drugi devijantno odstupa (251).

Suočen sa svojim gubicima i neuspjesima zbog kojih se vraća u Pakistan, Čandžiz ipak bira put prekidanja veza sa "ukinutim" objektima zarad pronalaska zadovoljenja u samoj "činjenici da je živ" (u Batler, 184). Kroz čin ispovijesti američkom sagovorniku, kojim se namjesto nasilja vrednuje diltijevska "koherencija života" (u Kearney, 2009, 14) kao dramatično, ali nedestruktivno suočavanja sa sobom, unutrašnjim konfliktima i izborima proizašlim iz gubitaka, Čandžiz ispoljava svijest da je iluzorno i pretpostaviti da svaki izazov gubitka ili prijetnje koherentnosti sa kojim se suočava pojedinac ili kolektiv automatski podrazumijeva i obavezno okretanje samom sebi, te podizanje nepropusnih barijera jednom kada "ih je jedna veza zamaglila i učinila propusnim" (Hamid, 164). Sam je završetak romana kao zaključak komunikacije između Čandžiza i njegovog američkog sagovornika tako ujedno test uspjeha prevazilaženja fundamentalističkog jednumnog nepovjerenja koje Čandžiz – vjerujući da metalni odsjaj predmeta koji Amerikanac vadi iz džepa, s obzirom na "zajedničk[u] intimnost" (Hamid, 174) koja ga povezuje sa Čandžizom, dolazi od metalne futrole za podsjetnice – uspješno polaže, ostavljajući tako prostor i za drugačiji sud o tome da li iskazano povjerenje, kao sušta suprotnost predostrožnostima koje definišu vrijeme terora u kome živimo, predstavlja samo naivno žmirenje pred više nego očiglednom smrtonosnom prijetnjom i tako testira i našu (ne)spremnost na fundamentalističko razmišljanje.



## BILJEŠKE

- “under the aegis of an “American empire”
- 2 “writes back to both imperial and neo-imperial centers”
- 3 “emphasizes and responds to concrete historical conditions and expresses either overtly or covertly an awareness of radical simultaneous challenges to both personal identity and the social order”
- 4 “Deterritorialization”; Morej potrebu za deteritorijalizacijom – koju preko Ričarda Greja posuđuje od Deleza i Guatarija – navodi kao poželjan pravac razvoja post-9/11 američke i anglofone književnosti s ciljem prevazilaženja teritorijalnih i nadasve ideoloških ograničenja, a Hamidov roman čita kao primjer te vrste deteritorijalizacije.
- 5 “idea of a single power”
- 6 “system of production and circulation”
- 7 “nomadism and miscegenation”
- 8 “a sign, a subject, a value or a practice that is outside”
- 9 TINA – There is no alternative
- 10 Povezanost sa Amerikom vidljiva je i u inicijalima firme.
- 11 Engleski original koristi termin “fundamentals”, tako suptilno ukazujući na potrebu preispitivanja i širenja definicije i razumijevanja fundamentalizma.
- 12 “ fundamentalist neo-liberal economic prescriptions handed down by the ayatollahs of the IMF and World Bank”
- 13 “a hidden fist”
- 14 “If the fanatics promise to feed them and educate their children they are prepared to forgo the delights of CNN and BBC World”.
- 15 Tarik Ali (2002, 195) u svom osvrtu na ekonomsku situaciju u Pakistanu tokom devedesetih godina prošlog vijeka, posebno u drugoj polovini decenije, na kraju drugog mandata premijerke Benazir Buto (Benazir Bhutto) i povratka na premijersku poziciju Navaza Šarifa (Nawaz Sharif), skreće pažnju na ogroman porast stope samoubistava, posebno među siromašnim, za koje piše da su “dovedeni do ludila siromaštvom koje im je uskratilo mogućnost da prehrane svoju djecu” [“driven insane by poverty which rendered them incapable of feeding their children”].
- 16 U svojoj analizi razlika između žalovanja, kao zdravog suočavanja sa gubitkom, i melanholije, kao njegovog patološkog para, Frojd podvlači da je gubitak kao uzrok žalosti moguće identifikovati u stvarnosti, o čemu ožalošćeni posjeduje svijest, dok svjesna identifikacija gubitka u slučaju melanholije nije moguća, pa tako distinkciju sumira tvrdnjom da “u žalovanju, svijet je taj koji je siromašan i prazan, a u melanholiji je to sam ego” [ In mourning, it is the world which has become poor and empty, in melancholia it is the ego itself’] (2001, 246).
- 17 “Terror’s origin is a feeling of inner powerlessness. Its purpose is to reverse that condition by reducing others to it. At the center of the terrorist’s psyche one invariably finds an overpowering presence: that of a malevolent, destructive other who has a command over the psyche more complete than that of the most extreme super-ego.... The terrorist’s inner world is one of

ceaseless persecution and unbridled cruelty. The malevolent other has reduced the psyche to a condition of abjection; i.e., the utter loss of any possible identity in a horror within that cannot be overcome. Humiliations have eradicated the ability to sustain any positive feelings toward oneself. One's inner world is defined by a single reality: cruelty. That cruelty has produced the only possible result: self-hatred. The malevolent other has shattered every other possibility of psychic cohesion and identity [...] Only one route to an identity remains. Empowerment through hate, externalizing the hate one has been made to feel toward oneself by projecting it onto others [...] Wounds must be turned into weapons [...] Cruelty proves that one is no longer a weak victim but in fact one of the truly strong who've triumphed over the force that once had power over them."

<sup>18</sup> "activity under the guise of rectitude as the proof that one has triumphed over all inner conflicts"

<sup>19</sup> "hold itself together in the only way it can: by waging war on all that terrifies it"

## ČETVRTO POGLAVLJE

# SMRT KAO BIJEG OD NEŽIVOTA NA DRUGOJ STRANI ZIDA

Dva romana o kojima će biti riječi u ovom poglavlju dio su postžanrovske serije romana<sup>1</sup> kojima Jasmina Kadra pokušava da pruži doprinos gradnji *post-9/11* kontrarnarativa kroz kritičko propitivanje kompleksnog odnosa ličnog/iskustvenog i kolektivnog/ideološkog definisanog na najosjetljivijim tačkama “rata protiv terorizma”, kao što su Afganistan, Irak, Palestina/Izrael, kao i Evropa. I ovim romanima Kadra je potvrdio reputaciju izuzetno kontroverznog autora, pa su *Atentat* i *Bagdadske sirene* osporavani kao “apologije terorizma” (Feehily, 2006),<sup>2</sup> dvodimenzionalne slike *post-9/11* svijeta koje samo dodatno afirmišu etablirane neokonzervativne stavove o “terorističkom stanju uma” posrnutih društava (Deckard, 2013, 75–76)<sup>3</sup> i, posebno kada je riječ o *Atentatu*, problematični prikazi teroristkinja, kao ženskih likova lišenih autentičnog glasa i agensnosti (Gardner, n. d., n. p.). U iznesenim viđenjima uočeni su i temelji na kojima je moguće graditi analizu Kadrinih romana kao kontrarnarativa u kojima ekstremizam i samoubilačko nasilje ne samo da dobijaju humanu dimenziju kroz likove sa kojima je moguće empatijsko povezivanje, nego se i njihovo tumačenje opire zadatim binarnim okvirima tumačenja i oblikuje u odnosu na iskustvenu stvarnost izraelske okupacije Palestine ili američke okupacije Iraka, unutar koje je samoubilački napad, bez obzira na to da li ga je počinio muškarac ili žena, konačan očajnički čin afirmacije sopstvenog subjektiviteta unutar kompleksne nekropolitčke mreže odnosa u kojima okupatorski državni sistem polaže pravo na život i smrt okupiranog. Tumačenje samoubilačkog napada je tako, kako Kadra sugerise u oba analizirana romana, nesvodivo na prepoznavanje iracionalne patološke netrpeljivosti prema

drugačijim vrijednostima ili odsustva agensnosti pred radikalnom indoktrinacijom te zahtijeva sagledavanje stvarnosti unutar koje se ta netrpeljivost generiše, kao i, vidjeli smo na primjerima Huseina, Sahote i Hamida, iskustava gubitka digniteta i subjektiviteta, koja prethode ideološkom oblikovanju. *Bagdadske sirene* tako na svom početku mogu navesti na zaključak da je obrnuta, ali u svojoj suštini nepromijenjena, *post-9/11* dihotomija "sukoba civilizacija" jedini mogući odnos Bliskog istoka prema Zapadu, koji zastupa doktor Džalal, nekada prozapadno orijentisani kritičar ekstremizma, koga se "dalo vidjeti u televizijskom studiju kako grmi protiv »zločinačkog skretanja« svojih istovjernika" (Khadra, 2010, 10) i zbog toga biva meta brojnih fetvi izdatih protiv njega, a sada jedan od najzagriženijih ideologa islamizma, razočaran u intelektualni rasizam svojih zapadnih kolega i uvjeren u nemogućnost suživota "nas" i "njih" i neophodnost zadavanja konačnog osvetničkog udara "za sve zlo koje su nam nanijeli" prije podizanja "velikog zida" (ibid., 15) među nama. Činjenica da pripovjedač romana, glavni lik koji odbrojava posljednje sate prije svoje samoubilačke misije, u vatrenim istupima doktora Džalala vidi intelektualni okvir svoje mržnje, priznajući da "svaki put kad [on izrazi] moju mržnju prema Zapadu [...], moj se bijes pretvara u ponos" (ibid., 12) može navesti na zaključak da se i u ovom romanu radi o slijepoj žrtvi propagandnog huškanja isfrustriranih intelektualaca. Pripovjedačeva mržnja, međutim, prethodi susretu sa Džalalovom islamističkom propagandom, a njoj pak prethodi iskustvo koje je definiše, tako da su njeni korijeni – kojima Džalalovi nastupi daju ideološku artikulaciju – ključ razumijevanja paradoksa bezrezervne spremnosti na samoubijanje kao jedini način sublimacije smrti koju dosuđuje drugi i time afirmacije života na ličnom i kolektivnom nivou.

Ovakvo tumačenje je uslovljeno uranjanjem u stvarnost žarišta globalnog konflikta unutar nove imperije, kakvi su Palestina/Izrael i Irak, kojim Kadra čitaoca suočava sa skrivenim dimenzijama historijski dekontekstualizovane i često karikaturalne "ikone islamske kulture smrti" (Asad, 1),<sup>4</sup> pred čijim, kako u svojoj studiji ističe Hoseba Zulaika (Joseba Zulaika), ludilom i spremnošću da smrt i ubijanje prihvati kao životnu misiju ostajemo nijemi (2009, 2). Kadra svoje likove smješta u svijet koji njihovu

spremnost na ubijanje i smrt čini nesvodivim na individualnu patologiju ili fascinaciju smrću zarad nje same (Roy, 2017), pa je ispod površno oblikovane i jednostrano nametnute ideje o samoubilačkom nasilju kao neselektivnom “prosipanju crijeva i odrubljanju glava” (Eagleton, 2005, 1),<sup>5</sup> u Kadrimim narativima uočljiva dublja fascinacija idejama slobode i dostojanstva, borbe protiv strane okupacije (u Halwani i Kapitan, 2008, 149), pri čemu su vjera, ali i ostali matrično ponavljani i eksplicitno istaknuti razlozi, poput antisemitizma ili antiamerikanizma, samo svojevrsna pozadinska motivaciona mantra (ibid., 154). Samoubilački terorizam u Kadrimim romanima je moguće tumačiti kao samo jedan suštinski profani vid, kako Asad objašnjava, “vojnog djelovanja u svijetu nejednakosti u kome živimo” (2),<sup>6</sup> unutar koga se terorista samoubica svojim tijelom, kao jedinim oružjem koje posjeduje, suprotstavlja okupaciji vojno i tehnološki nadmoćne imperije.

### Bombaški napad: vrata do stvarnosti van vidnog polja

Gubitak digniteta za likove kao što su Sihem ili neimenovani pripovjedač i protagonista romana *Bagdadske sirene* proizilazi iz prirode misija uspostave i očuvanja države Izrael i okupacije Iraka kao dijela šire misije “rata protiv terorizma” i definisanja “imaginativne geografije”, gdje fizičke linije razgraničenja korespondiraju sa vrijednosnim granicama između “civilizacije” i “varvarstva” (Gregory, 2004, 185–190).<sup>7</sup> Oba projekta predstavljaju svojevrsne pandane evropskim kolonijalnim projektima u kojima, kako ističe Ašil Mbembe (Achille Mbembe, 2003, 21–29), suverena vlast negira suštinsku ljudsku vezu između osvajača i urođenika ili, u Kadrimom slučaju, nepozvanog okupatora/“antiteroriste” i okupiranog/“teroriste”, temeljeći nekromoć odlučivanja o životu i smrti na uspostavljenoj hijerarhiji. Životi potčinjenih Palestinaca i Iračana su spletom mjera unutar “opsadne kartografije” vlastodržaca (Gregory, 186)<sup>8</sup> podvrgnuti dvostrukom simultanom gubitku teritorije<sup>9</sup> i političkog statusa, i tako svedeni na nivo agambenovskih *homines sacri*, čime se ni gubitak života ubistvom ne čini istinskim zločinom (Butler, 2004, 147). U tom svjetlu je samoubilački napad, kao što će

pokazati osvrt na dva Kadrina romana, čin upozorenja na stvarnost neživota i čin (samo)ubilačkog otpora nekropolitičkoj matrici kroz odlučivanje o sopstvenoj smrti i smrti neprijatelja.

Samoubilački napad koji otvara roman *Atentat*, a koji izvodi Sihem, supruga uglednog ljekara Amina Džaafarija, čija životna priča do tog trenutka svjedoči o uspjehu integracije u izraelsko društvo, događaj je koji činom istovremene afirmacije i oduzimanja agensnosti destabilizuje uspostavljena imaginativna razgraničenja i nagoni na suočavanje sa stvarnošću sa druge strane zida kao fizičkog izraza agambenovskog razgraničenja između izraelskog polisa, kome bračni par Džaafari naizgled pripada, i palestinskog "golog života", lišenog bilo kakvog političkog subjektiviteta. *Bagdadske sirene* već na samom početku zadaju isti udarac, predstavljajući nam anonimnog pripovjedača i glavnog lika romana, beduina rođenog u Kafr Karamu u Iraku, smještenog u jednom bejrutskom hotelu dok odbrojava posljednje sate prije započinjanja najveće "operacije ikad izvršene na neprijateljskom tlu, tisuću puta šokantnije od napada 11. rujna" (Khadra, 15) u kojoj, ispostavlja se, smrtonosni virus kojim je voljno zaražen treba da prenese što većem broju ljudi na javnim mjestima u Velikoj Britaniji, gdje treba da se zaputi. Njegovo na smrt osuđeno tijelo će daljim širenjem smrti pripovijedati o nevidljivoj stvarnosti iz koje dolazi, o kojoj priča u ostatku romana, i životu koji prekida i kojim, postaje jasno iz njegove životne priče, iza krinke borbe za demokratiju i slobodu svojevoljno raspolaže američki okupator.

Bili smo siromašni, skromni, ali spokojni. Sve do časa kad su nam narušili intimnost, oskvrnuli svetinje, okaljali dostojanstvo u blatu i krvi... Sve do časa kad su, u babilonskim vrtovima, grubijani nakinđureni granatama i lisičinama došli naučiti pjesnike kako da postanu slobodni ljudi. (Khadra, 15–16)

Samoubilačke misije, kao što su ove u koje se upuštaju Sihem i irački beduin, i u ova dva romana su okončanja "historije" čiji nas tok vodi do druge fizički i simbolički podjarmljene stvarnosti. Sihemin napad tako za Amina Džaafarija predstavlja početak svojevrsnog buđenja pred stvarnošću svog istinskog statusa u izraelskom društvu. "Kad se užas dogodi, uvek

je srce prvo na meti” (Kadra, 2010, 13) primjećuje Džaafari, opisujući rutinski menadžerski odnos svog tima prema novopristiglim ranjenicima kao nečemu što je gotovo dio svakodnevnice. No, ispostavlja se netom nakon toga, ovakva primjedba će za Džaafarija imati mnogo dublji i sudbonosniji značaj, i to u smislu posljedica koje ovakav i slični napadi ostavljaju razarajući društveno tkivo i, poput *11. septembra* u Hamidovom *Nerado fundamentalisti*, komešaju već prisutne duhove mržnje i nasilja (Hartnell, 2010, 339). Probivši zaštitne slojeve društvene bezbjednosti, ovakvi napadi potresaju, pa i raspršuju, i najdublje ukorijenjene iluzije koje su do tada, bar za integrisane pojedince poput Džaafarija, važile kao datosti. Indikativna je u tom smislu scena u kojoj Džaafari nakon napada pokušava pružiti pomoć jednom od ranjenika, na čijem licu primjećuje kako izraz boli zbog ranjavanja prerasta u onaj “hladnog besa i odvratnosti” (Kadra, 2010, 15) zbog susreta sa Arapom, nakon čega uzvikuje: “Neću da me dotiče Arapin. Radije ću crći” (ibid.). Uslovljen kontekstom napada, ovakav izliv emocija još uvijek nije moguće povezati sa Džaafarijevim društvenim statusom, ali uskoro postaje jasno da je on samo manifestacija nečeg mnogo šireg od izolovanog izliva emocija pojedinca u stanju šoka, a smješteno je van vidnog polja Džaafarijeve uljuljkanosti. Halit Mustafa Tagma (2009) ovakav poredak naziva “režimom istine”, na šta se referiše i Mbembe u svojoj analizi kolonijalne nekropolitike (Mbembe, 24), u kome upravo treba tragati za korijenima mržnje koji se u ovom romanu ne mogu svesti samo na ovaj izolovani slučaj. Režim istine, podvlači Tagma, pozivajući se na Agambena, kao temelj suverenog nasilja uspostavlja hijerarhiju i klasifikaciju među tijelima/ subjektima na koje se nasilje (ne) usmjerava, a ona podrazumijeva procese odlučivanja koji se od subjekata prima u domen polisa, a koji se, kao prijeteći inferioran, izbacuje i postaje predmet suverenog nasilja (2009, 410–412; 421). Amin Džaafari je nosilac obilježja prijetnje, pa je teroristički napad upravo povod za preispitivanje procesa uključivanja i isključivanja, čemu doprinosi i senzacionalistički naslov u novinama:

Neko je nakačio plakat na moju kapiju. U stvari, ne baš plakat, nego naslovnu stranicu visokotiražnih dnevnih novina. Iznad velike fotografije

krvavog haosa oko restorana koji se našao na meti terorista, krupnim slovima piše: ZVER JE MEĐU NAMA. (Kadra, 45)

Izraelsko društvo tako postaje žrtva transgresije "zvijeri" čiju je ne-ljudskost "dobrohotno" zanemarivala. Stoga je sada krajnje vrijeme sa njom se suočiti kako dolikuje i protjerati je van polisa u koji, kao zvijer, nikada i nije trebalo da bude puštena. U tom smislu ne čude uvrede koje najbliže komšije upućuju Džaafariju, poput "Stoko teroristička! Đubre! Arapski izdajniče!" (ibid., 48), ali i njihova spremnost da potpuno hladno posmatraju fizički napad na njega, jer, kako ističe Džaafari, "nijedan komšija nije mi pritekao u pomoć, nijedna [...] duša nije imala dovoljno prisustva duha da pozove policiju" (ibid.).

Ključni eksponent "režima istine" u *Atentatu* je, očekivano, izraelska policija, kojoj su Džaafarijeve oznake nepripadnosti jedino što uzima u obzir prilikom brojnih kontrola na različitim punktovima neposredno nakon napada. Već od samog početka, znatno prije negoli je otkriven identitet napadača, policija na Džaafariju primjećuje samo "sumnjiv[u] fizionomiju" (ibid., 19) kao dovoljan razlog za njegovo svrstavanje među osumnjičene ili potencijalno opasne. Sa identitetom svedenim na oznaku etničke pripadnosti, Džaafari lako postaje subjekat izuzet iz polisa i zakona koji u njemu važe, smješten u "nemjesto" sobe za isljeđivanje u kojoj svjedoči kulminaciji lične dehumanizacije:

Kapetan Moše i njegovi pomoćnici neprekidno me drže budnog dvadeset četiri sata. Jedni za drugima smenjuju se u odurnoj prostoriji za ispitivanje. U toj pacovskoj rupi niske tavanice i izbledelih zidova, iznad glave mi, zaštićena rešetkom, visi sijalica čije je neprekidno pucketanje na dobrom putu da me izludi. Košulja natopljena znojem nagriza mi leđa, proždrljivo poput svežnja kopriova. Gladan sam, žedan, sve me boli, i nigde ne nazirem kraj tunela. Morali su da me pridržavaju za mišice kad su me vodili da pišam. Ispraznio sam pola bešike u gaće pre nego sam uspeo da otvorim šlic. Slošilo mi se, pa sam umalo razbio nos o bide. Kad su me vraćali u ćeliju, bukvalno su me vukli. Onda opet maltretiranje, pitanja, udarci pesnicom po stolu, šamarčići koji mi ne daju da zakovrnem. (ibid., 38)



Pripovjedač *Bagdadskih sirena* takođe spoznaje svoju i lociranost svoje zajednice unutar američkog “režima istine”, njegovih vrijednosti i sposobnosti razumijevanja svega onog što sa njim ne dijeli istu ravan ljudskosti, nakon upada američkih vojnika u porodičnu kuću. Poniženje tokom potrage za nepostojećim oružjem među unaprijed profilisanim dehumanizovanim i prijetećim drugim, praćena uvredama poput “smrade” ili “Odvedite gada...” (Khadra, 97) i uništavanjem porodične imovine, za pripovjedača kulminira upravo udarcem na temelje ljudskog digniteta, kada vojnici izvođe polugolog oca i obaraju ga na tlo. Trenutak je to, sa jedne strane, očeve najradikalnije desubjektivizacije kroz svođenje na razinu predmeta kojim se upravlja, ali i ostalih članova porodice koji svemu tome svjedoče, svjesni sopstvene neljudskosti u očima američkih vojnika, ali i degradirajućeg odsustva moći da bilo šta učine.

Otac je pao na leđa a bijedna potkošulja zadigla mu se do lica, otkrivši njegov mršavi, smežurani, sivkasti trbuh nalik trbuhu crknute ribe...i ugledao sam, dok je ponos obitelji ležao opružen na tlu, ono što nikako nisam smio ugledati, ono što je svakome časnom i poštovanja dostojnom sinu i pravom beduinu zabranjeno vidjeti – tu mlohavu, odurnu, sramotnu stvar; to zabranjeno, tajno svetogrdno područje: ustranu zabačen očev penis i testise kako vise preko otvora stražnjice [...]. Sve klanske mitologije, sve legende svijeta, sve zvijezde na nebu izgubile su sjaj [...]. Zapadnjak ne može shvatiti, ne može ni naslutiti razmjere te katastrofe. Za mene, vidjeti spolovilo mojeg roditelja značilo je svesti čitav moj život, moje vrijednosti i skrupule, moj ponos i moju jedinstvenost na prostački pornografski bljesak – vrata pakla pružila bi mi milostiviji prizor. (ibid., 99)

Ovakvim postupcima pretpostavljeno je režimsko pozicioniranje pojedinaca ili kolektiva van granica ne samo zakona, nego i razuma, na čemu se temelji apologija njihovog ponižavanja. Desubjektivizacija pojedinaca poput Džaaferija ili oca, podvlači Tagma, rezultat je odnosa moći unutar kojih i jesu oblikovani normativni diskursi o distinkciji između “autonomnih liberalnih subjekata i nezrelih subjekata” (422).<sup>10</sup> Tako bombaše samoubice, ali i Palestine uopšte, izraelski policajci, slično novinarima, u *Atentatu* vide kao “bande degenerika” (Kadra, 2010, 33), koji “neće da

čaju glas razuma" (ibid., 64), i koji su, povrh svega, nesposobni da objasne "to svoje ludilo" koje, životinjski iracionalno, samo "prihvataju kada ih iznebuha strefi u glavu" (ibid., 75–76). Isto tako američki vojnici u *Bagdadskim sirenama* percipiraju mještane Kafr Karama, pa je stoga značajna scena prvog susreta mještana sa Amerikancima na kontrolnom punktu na putu za bolnicu, u kojoj tragično strada "slaboumnik" (Khadra, 68) Sulejman, jer podvlači okrutnu neselektivnost američke moći raspolaganja životom i smrću čak i kada su najneviniji u pitanju, ali i uspostavlja paradigmu odnosa američke vojske prema mještanima Kafr Karama, i Iračanima uopšte, zasnovanu na nemogućnosti suštinski "slaboumnog", nezrelog i iracionalnog drugog da iskusi patnju u okvirima u kojima je "mi" proživljavamo. Priča o Sulejmanovoj smrti se za Amerikance završava mehaničkim zvaničnim izvinjenjem i nuđenjem finansijske nadoknade Sulejmanovoj porodici (ibid., 67), što je bezlični scenario kolateralizacije opet suštinski neljudske žrtve istovjetan onom kasnijem, kada bombe iz bespilotne letjelice masakriraju svatove u voćnjacima u blizini Kafr Karama. To je samo još jedan u nizu događaja na nekromatrici borbe protiv terorizma, i još jedna u nizu vijesti koja će, po riječima pripovjedača, "obići svijet prije nego što bude bačena u škart, istisnuta drugim strahotama" (ibid., 96).

U kolonijalnim kontekstima traganje za korijenima terorizma upravo je uslovljeno ovakvom distinkcijom koja u drugom ne prepoznaje sopstveno, pa tako ni njegovu patnju ne poistovjećuje sa sopstvenom, po kojoj je uvijek prevalentno iracionalno nemoguće iskorijeniti, čak i kod onih koje vojna intervencija oslobađa ozloglašnog diktatora i pruža im priliku za "zrelost" kroz demokratiju, ili onih kojima je od dobrohotne izraelske države velikodušno ponuđena prilika za sticanje "zrelosti". Tako i policijski službenik prilikom ispitivanja Džaafarija tvrdi da ga više od identiteta počinioaca i organizacijske odgovornosti interesuje:

[...] kako je ženi koja je cenjena u svojoj okolini, lepa i pametna, savremena, dobro uklopljena u društvo, okružena ljubavlju muža i obožavanjem prijatelja, većinom Jevreja, moglo preko noći pasti na um da se natovari eksplozivom i pojavi na jednom javnom mjestu kako bi dovela u pitanje sve što je

izraelska država s poverenjem dala Arapima koje je prihvatila [...]. Očekivali smo zlodela, ali ne ovog tipa. (Kadra, 41)

Kao subjekat koji je internalizovao sve navedene vrijednosti liberalnog društva, i sam Džaafari svoju potragu za odgovorima vidi kao traganje za uzrocima Siheminog oboljenja, pa na nju gleda, kako i dolikuje diskurzivnim okvirima iz kojih posmatra cijelu situaciju, primarno kao na žrtvu iracionalnog koje dolazi sa one strane zida.

“Besan sam zato što je integriste pretpostavila meni. Jako me ljuti pomisao da je odabrala grupu fundamentalista umjesto mene”, dodajem nespособan da obuzdam jarost koja me preplavljuje poput mračne plime. A dvostruko se više ljutim što shvatam da sam bio slep kod očiju. Priznajem da sam mnogo gnevniiji zbog toga što nisam ništa naslutio nego zbog ostalog. Moja žena islamista? A otkad, moliću? To mi i dalje ne ide u glavu. Bila je savremena žena. Volela je da putuje, da pliva, pijucka limunadu u baštama mlečnih restorana, i previše se ponosila svojom kosom da bi je krila ispod marama... Šta ste joj napričali da biste je pretvorili u čudovište, u teroristu, integristu samoubicu. Nju, koja nije podnosila ni da čuje štene kako cvili? (ibid., 125)

Odgovore, međutim, nije moguće pronaći u ovakvim neokolonijalnim *a priori* uspostavljenim okvirima odnosa zdravog racionalnog i patološkog iracionalnog (Piven, 2008). Aminova i Sihemina integracija u izraelskoj zajednici svakako svjedoči u prilog odbacivanju bilo kakve patologizacije terorista samoubica kao društvenih izopštenika sa jasnom inklinacijom ka iracionalnom. Isto tako *Bagdadske sirene* svoj narativ o terorizmu ne gradi na antiameričkom sentimentu, jer među mještanima Kafr Karama ne postoji konsenzus po pitanju iračke prošlosti pod Sadamom Huseinom, razloga za američku intervenciju i opravdanosti Sadamovog hapšenja, a njihov svakodnevni život, kao što je slučaj sa Kademovim i pripovjedačevim, uljepšava pušenje džointa uz zvuke Firuzinih pjesama i komponovanje sopstvenih. Sam pripovjedač tvrdi da se od djetinjstva “užasavao nasilja” (Khadra, 95), čak i kada se radilo o svađama u školskom dvorištu, pa i nakon Sulejmanovog ubistva i masakra u voćnjacima, smatra da “[r]at nije bio za [njega]” (ibid., 97).

## Samoubilački napad: tijela bez zemlje na putu od srama do ponosa

Džeri Piven (Jerry Piven), međutim, ne odbacuje psihopatološke i iracionalne aspekte motivacije napadača samoubica, smatrajući da je njihova isključiva racionalizacija podjednako opasna kao i njena suprotnost, jer zanemaruje ulogu traumatičnih iskustava dehumanizacije pod okupacijom kao ključne u genezi nasilne agensnosti (Piven, 738). Pred takvom stvarnošću je u početku slijep i doktor Džaafari, kriveći Šejha Marvana kao "đubre koje [je Sihem] napunilo glavu" (Kadra, 116) i odvelo je u smrti, pripisujući Sihem ulogu nijeme i pasivne žrtve pozicionirane između njega kao trezvenog zaštitnika i Marvanove iracionalne ideologije kao pukog ispiranja mozga. Optužujući, u maniru izraelskih vlasti, Marvana i njegove sljedbenike da odbijaju slušati zdrav razum, Džaafari, uvjeren da je Sihem sve vrijeme "priželjkivala da je osvest[i]" (ibid., 85) istovremeno do samog kraja romana ostaje gluh na poruku koju mu Sihem odašilje svojim činom. Značajna je u tom svjetlu i primjedba pripovjedača *Bagdadskih sirena* da se "grubijanom ne rađa, grubijanom se postaje" (Khadra, 95), te da su ga uslovi u kojima je stasavao učinili onim što jeste u trenutku kada spoznaje način na koji uslovi oblikovani američkom okupacijom oblikuju nasilnike među mještanima Kafr Karama, koji, kao i ostatak Iraka, svjedoče kako domovi nestaju u dimu, a ljubavne veze, kakva je ona između pripovjedača i mlade Neval na Bagdadskom univerzitetu, pod bombama se rastvaraju "u suze i krv" (ibid., 23). Stoga se na patnji i stradanjima temelji djelovanje regrutera mladih za borbu protiv okupacije, ali i Zapada uopšte. Tako je Sajid, pešavarski đak i, kako se ispostavlja kasnije, jedan od umova iza pripovjedačeve samoubilačke misije, svjestan da mlade mještane Kafr Karama ne može pridobiti isključivo svojom harizmatičnom ličnošću, pa selu donira televizor "kako mladež Kafr Karama ne bi izgubila iz vida tragičnu stvarnost svoje zemlje" (ibid., 73), postavljajući pred njih, kao što je slučaj sa Sahotinim Akilom, izbor između pasivnog prihvatanja svoje bespomoćnosti i uključenosti u aktivnu borbu protiv te tragedije.

Svjedočili smo, bespomoćni, pravom pokolju; s jedne strane dobro opremljeni vojnici, potpomognuti tenkovima, avionima bez pilota i helikopterima, i s druge strane svjetina prepuštena samoj sebi, talac skupine odrpanih i izgladnjelih “pobunjenika” što su se rastrčali u svim smjerovima, naoružani puškama i minobacačima. (ibid., 74)

Kadra tako terorističkoj propagandi pretpostavlja traumatičnu stvarnost neselektivnog pokolja nad nezaštićenim civilima i osjećanje bespomoćnosti pred degradirajućom stvarnošću stradanja zajednice sa kojom se posmatrač identifikuje. Mladi napadač samoubica, međutim, aktivno odlučuje igrati dodijeljenu ulogu nečovjeka, odbijajući stajati po strani i posmatrati degradaciju i tako postaje proaktivna samorealizacija konstrukta neljudskog drugog utemeljena na uskraćivanju ljudskog onom koga se ubija ili, kako to u *Bagdaskim sirenama* tvrdi doktor Džalal: “[...] ako nastave pljuvati po onome najboljem što imamo, morati [će se] suočiti s onim što imamo najgore” (ibid., 259). Pokoljem nad prividom nečovjeka rađa se istinski nečovjek koji, poput pripovjedača u *Bagdaskim sirenama*, i pored toga što fizički preživljava sve napade na selo, svoju istinsku smrt vidi u iščezavanju onog čovjeka, humaniste, nesuđenog doktora književnosti (ibid., 22), kome je nasilje bilo strano i koga ni sramota od osude ostalih mještana nije mogla natjerati da rat prihvati kao rješenje. Iz poniženja rođeni nečovjek sada je spreman ići do samog kraja, to jest do svoje fizičke negacije kako bi svoj sram pretvorio u ponos, a krivca natjerao da “ničice” (ibid., 229) padne pred njim. Sihemina poruka Aminu, kao jedino mjesto u *Atentatu* na kome se čuje njen glas, takođe upućuje na neljudske uslove življenja iz kojih se konačno rađaju *neljudi* kao što je ona. “Čemu sreća kad se nema s kim *podeliti, Amine, ljubavi moja? [...] Nijedno dete nije na sigurnom ako nema domovinu*” (Kadra, 2010, 57) istovremeno poput eksplozije potresa Džaafarijevu iluziju Sihemine uljuljkanosti u lagodan život koji joj je pružao, pretvarajući “u prah [...] njegova najtvrdokornija ubjeđenja” (ibid., 58), ali i navodi na potrebu suočavanja sa za njega nevidljivom stvarnošću unutar koje je Sihem gradila sopstveni identitet – stvarnost Dženina, iza zida razdvajanja, pred kojom je Sihem željela probuditi Džaafarija i natjerati ga da istina za kojom traga bude, po riječima Šejha Marvana, njena, a ne

njegova (ibid., 128). Tek je prolazak "na onu stranu ogledala" (ibid., 156) ključ Džaaferijevog shvatanja da se (ne)sreća drugih ne mjeri u odrazu sopstvene stvarnosti, nego spoznajom njihove, definisane degradacijom, kakva je i ona Kafr Karama pod okupacijom u *Bagdadskim sirenama*, za koju "sa ove strane ogledala" nema objašnjenja ni razumijevanja.

[...] video sam sve i svašta otkako sam prešao na drugu stranu Zida: seoca pod opsadom; kontrolne punktove na svakom uključenju na drum; puteve omeđene ugljenisanim kolima, pogođenim iz bespilotnih letelica; čete prokletnika kako čekaju na red da budu kontrolisani, gonjeni i često odbacivani nazad; još golobrade prašinare koji gube strpljenje i udaraju sve bez razlike; pobunjene žene koje nemaju šta da suprotstave udarcima kundaka osim svojih izubijanih ruku; džipove kako krstare dolinama ili prate kolone Jevreja dok idu na posao kao kroz minsko polje...

[...]

Ni u snu nisam pomišljao da je raspad toliko uzeo maha, da je sudbina toliko nenaklonjena nadi. Dobro sam znao kakva netrepeljivost kviri mentalitet kako jednih tako i drugih, kakvu tvrdoglavost zaraćene strane ispoljavaju time što odbijaju da se sporazumeju i što slušaju samo svoje ubilačko zlopamćenje; ali prizor tih nepodnošljivih stvari pred mojim sopstvenim očima strahovito me potresa. U Tel Avivu sam živio na drugoj planeti. Naočnjaci su mi skrivali suštinu drame koja nagriza moju zemlju; počasti koje su mi ukazivane zaklanjale su pravu količinu užasa gotovog da pretvori Bogom blagoslovenu zemlju u neraskrčivo đubrište gde osnovne vrednosti čovečanstva trunu prosute utrobe, gde tamjan smrdi poput požeženih obećanja, gde duh proroka velom prekriva lice kad god dođe red na molitvu, koja se gubi u zveketu zatvarača pušaka i pozivima na zbor. (ibid., 159–160)

Aminovo svjedočenje scenama kolektivne patnje predstavlja početak istinskog razumijevanja suštinske veze degradacije cijelog kolektiva pozicioniranog van zakona i time svedenog na nivo golog života o čijem toku, nastavku i krajnjem prekidu odlučuje na režimu istine utemeljena izraelska administracija, i samoubilačkog nasilja kao pokušaja vraćanja agencnosti u odlučivanju o sopstvenom životu i smrti. Indikativna po tom pitanju

je scena u kojoj izraelski vojnici naplaćuju danak napada Aminovog rođaka na izraelski kontrolni punkt uništavanjem kuće u kojoj je živio sa porodicom, gdje su uzaludni Aminovi pokušaji uvjeravanja vojnika u neopravdanost jedne takve neselektivne kazne, a jedini odgovor koji od njih dobija jeste mehaničko odbrojanje minuta do uništenja kuće buldožerom, slijepim pred historijom i životima koje potire pred sobom (ibid., 198), bacajući tako sjenku, po Pivenovim riječima, degradacije na kolektivni i individualni ego Kadrinih Palestinaca i Iračana.

Samoubilačko nasilje jeste samo jedan način izvlačenja sopstva izvan te sjenke degradacije kojim se, u nedostatku bilo čega drugog, tijelom odbacuje moć koja neselektivno ponižava. Aminova rodica Faten, iako prividno spremna prihvatiti nemoć pred izraelskom mašinerijom koja joj ruši dom i politikom koja joj oduzima domovinu (ibid., 197–198), ipak postaje samo još jedno u nizu “raseljenih tijela [...] spremnih da eksplodiraju” (Hanafi, 118)<sup>11</sup> i tako, poput Sihem, svoj subjektivitet potvrđuje kroz samoubilačko nasilje, jednako neselektivno i slijepo kao što su izraelski buldožeri. Mlađi pripovjedač *Bagdadskih sirena* mržnju spram sopstvene sramote može zaliječiti samo krvlju neprijatelja koga krivi za poniženje, pa želeći “nešto veće od svoga bola, krupnije od svoje sramote” (Khadra, 105) kreće, poput mnogih na koje se referišu Sahota ili Hamid, u misiju traganja ne samo za osvetom, nego i za nečim što prevazilazi njega i njegovu sramotu. On je, kao i Sihem, vođen izborom “[i]li živjeti kao čovjek, ili umrijeti kao mučenik” (ibid., 228), svjestan da mu je iskustvo američke okupacije ostavilo samo posljednju od dvije opcije, i da mu kao unaprijed oblikovanom nečovjeku i mrtvacu lišenom digniteta čin samožrtvovanja zarad cilja koji slijedi pruža nadu tek u “pristojan pokop” (ibid., 244). Samoubilački napad u tim okvirima predstavlja, kako ga Talal Asad naziva, čin “strastvene identifikacije” (66) sa tlačiteljem,<sup>12</sup> odnosno onoga što Volter Dejvis opisuje kao izlivanje unutrašnje prezrenosti na drugoga koji figurira kao njen percipirani uzrok (u Piven, 750–751),<sup>13</sup> o čemu piše i Hamid u svom tumačenju “fundamentalizma gubitnika”. Istinsku težinu palestinskog poniženja i njime uzrokovane samoprezrenosti, međutim, Kadrin Džaafari ne spoznaje samo posmatranjem, nego i iskustvom zatvaranja u kome mu se

stalnim odgađanjem egzekucije daje do znanja da, sada u palestinskim rukama, prestaje biti gospodar svog postojanja. Priznavši da se nadasve srami što "bez reči trp[i] tolike uvrede da m[u] je svejedno kakva [ga] sudbina čeka; [on] više ni[je] ništa" (Kadra, 2010, 171), Džaaafari upravo verbalizuje istu onu samoprezrenost zbog pasivnog trpljenja svedenosti svog postojanja na razinu sjenke uslijed koga smrt više ne predstavlja prezreni kraj, nego jedini prihvatljivi ishod za pojedinca koji, kao sjenka, smatra da i ne zaslužuje da živi. Nepovino vanje takvoj pasivnosti je zato za Sihem predstavljalo način da "zasluži život [...], zasluži svoj odraz u ogledalu, zasluži da se smeje na sav glas..." (ibid., 182) i da umjesto ničega skrivenog iza opijajućeg privida sebičnog lagodnog življenja ipak postane neko ko ne prihvata, nego aktivno odbija degradaciju zajednice iz koje potiče, jer kako za Aminu ističe rođak Adel, "nosila je u sebi tako tešku i gadnu ranu da ju je bilo sramota da mi je otkrije; jedino je se mogla rešiti tako što će se s njom uništiti, poput posednutog čoveka koji se baca s litice kako bi pobedio i svoju slabost i svog demona" (ibid., 182–183).

Smrt ovdje dobija dvojako značenje nastavka življenja po Aminovim i mjerilima izraelskog društva, to jest potpunog sljepila za život Palestinaca iza zida, sa jedne strane, i negiranja istog tog života, koji, u Siheminom slučaju, predstavlja odraz svijesti da "[ž]rtvovanje ne pada u deo samo drugima" (ibid. 181), posebno kada su u pitanju oni od čije historije patnje i stradanja se je nemoguće distancirati. Smrt u prvom slučaju jeste simbol kakvim ga Piven opisuje, a za Sihem objedinjuje sram od slabog ega izloženog stalnim porazima i poniženjima, iz koje se izlaz traži upravo u drugoj smrti kao posljedici nasilja usmjerenog na sebe i druge, kojom se istovremeno poraženi ego transformiše u novi, ovaj put nepovrediv oblik, izuzet iz fizičke svakodnevice stradanja i poniženja i često utemeljen na vjerskom idealu istinskog rođenja u životu van strahova od kraja (753). Drugu smrt je tako moguće vidjeti kao, kako ističe Mbembe pozivajući se na Pola Gilroja (Paul Gilroy), nešto sasvim suprotno priznanju sopstvene bespomoćnosti u suočavanju sa stvarnošću; ona predstavlja čin oslobođenja kroz negaciju poniženog ega i konačnu afirmaciju sopstvene sposobnosti da se i u sopstvenoj smrti, kao nečemu nad čim se, uprkos nekropolitici dominantnog, ima



kontrola, a iz nje crpi osjećanje sopstvenog značaja (Mbembe, 39) u supra-personalnim okvirima.

No, takva vizija smrti kao ponovnog rođenja ukorijenjena je u još jednom “režimu istine”, koji slično opisanom, drugog profiliše kao jasno različitog, inferiornog i nadasve kolektivno zaslužnog za patnju “mog” kolektiva, što ga smješta van empatijskih okvira i olakšava gnjevno i neselektivno ustremļivanje na njega. Samoubilački čin u kome napadač, poput Sihem, sa sobom u smrt odvodi i nedužne civile, tako osim bijega u fantaziju slobode van porobljenog i poniženog tijela, predstavlja i pomenuti čin “strastvene identifikacije” sa drugim, čiji je odlazak u smrt, istovjetno “mom”, odraz njegove nemoći raspolaganja sopstvenim životom. Čin identifikacije kojim smo “ja” i “drugi” podjednako lišeni agensnosti za Kadru je, međutim, i ključ za izlazak iz začaranog kruga dehumanizacije kroz prepoznavanje sopstvene patnje u patnji drugog (Oliver, 2010, 93; 95). Odstajanje od planiranog čina na kraju *Bagdadskih sirena* ponajbolje odražava to prepoznavanje:

Dama na aerodromu koja je svako malo provjeravala mobilitel; budući tata koji nije znao šta bi sa sobom od sreće; i onaj par mladih Europljana priviđenih jedno uz drugo... Oni zasluđuju da žive tisuću godina. Nemam pravo opovrgnuti njihove poljupce, uništiti njihove snove, upropastiti njihova očekivanja. (Khadra, 281)

Mladi se beduin tako priklanja onima koji su u vidno polje definisanja drugog uključili one čiji životi njegov nisu ugrožavali ili one na koje mu je ranije ukazivao Omar Desetar, a to su milioni “koji su marširali u Madridu, Rimu, Parizu, Tokiju, u Latinskoj Americi i Aziji” (ibid., 171) i time priznali ljudskost nevinih stradalnika:

Bila bi grozna pogreška sve ih staviti u isti koš. Otirati novinare, pogubljivati pripadnike nevladinih organizacija koji su nam došli samo pomoći, to ne čini dio naših običaja. Želiš li se osvetiti za uvredu, nemoj je nikome nanositi. Smatraš li da tvoja čast mora ostati neokaljana, nemoj obeščaćivati svoj narod. Ne podliježi ludilu. (ibid., 171)

Poruka je to koju pred sam kraj *Bagdadskih sirena* prenosi lik Mohameda Seena (Mohammeda Seena), romanopisca i prijatelja doktora Džalala – svojevrsna projekcija samog Kadre – podvlačeći potrebu komunikacije ljudskosti, bez obzira da li se radilo o “peru ili bombama” (ibid., 254), što pred intelektualce poput njega i Džalala postavlja još veći izazov odgovornosti izbora načina na koji će skrenuti pažnju na stvarnost koja generiše teroriste. Njihova, ali i Kadrina prednost jeste oruđe “dvostruke kulture” (ibid., 255) kojoj pripadaju, koje im olakšava preispitivanje za terorizam temeljne dehumanizacijske dihotomije, uvidom u ono “što je na stvari, gdje je krivnja, a gdje je pravda, gdje je slabost jednih i što koči druge” (ibid.).

Krvavoj alternativni stavljanja u isti koš svjedočimo na kraju *Atentata* obrtom situacije kojim Izrael još jednom potvrđuje sopstvenu impersonalno hladnu nekromoć u odnosu na masu okupljenu radi slušanja propovijedi Imama Marvana, ideologa fundamentalizma i za Džaaferija glavnog osumnjičenog za “krađu” Siheminog i Fateninog uma i njihovog okretanja protiv Izraela. Napad dronovima na ideologa fundamentalizma za sobom povlači i brojne “kolateralne žrtve” onih koje je napadom trebalo spasiti, ali i, ironično, samog Džaaferija koji, nezatrovan Marvanovim idejama, na propovijed dolazi kako bi spriječio da Faten krene Siheminim stopama, i konačno strada od onih koje je došao braniti, suočavajući se sa ubilačkom mašinom koja generacijama Palestinaca oduzima sve, pa i goli život, ostavljajući im u trenucima smrti – kao što je Džaaferijeva fizička, ili trajnija simbolička, cjelokupne zajednice – samo “snov[e], da ponovo stvor[e] svijet koji su [im] oduzeli” (Kadra, 2010, 205), kao ideal zarad koga se Sihem i Faten odlučuju žrtvovati, unoseći ih sa sobom u trenutak smrtonosne eksplozije kao gradivni materijal priče koja ostaje iza njih, a čije je čitanje i razumijevanje uslovljeno sposobnošću odlaska na “drugu stranu”.

## BILJEŠKE

Pored *Atentata i Bagdadskih sirena*, Kadra objavljuje i *Kabulske lastavice* (2002, hrv. 2009) – a kasnije i roman *Khalil* (2018) – kao, kako tvrdi Deckard (2013, 75–76), dio uspješne gradnje reputacije “ozbiljnog” autora, koja je uslijedila nakon niza kontroverzi izazvanih otkrivanjem identiteta autora detektivskih romana skrivenog iza pseudonima i njegove uloge u alžirskoj vojsci. Kadrinoj reputaciji kontroverznog autora doprinosile su i brojne optužbe za plagiranje tuđih djela (Hatim, 2021).

<sup>2</sup> “an apology for terrorism”

<sup>3</sup> “terrorist mindset”

<sup>4</sup> “the icon of the Islamic culture of death”

<sup>5</sup> “spilling guts and hacking off heads”

<sup>6</sup> “military action in the unequal world we inhabit”

<sup>7</sup> “imaginative geographies”; “civilization” and “barbarism”

<sup>8</sup> “besieging cartography”: sintagma Kamile Mansur (Camille Mansour)

<sup>9</sup> Praksa koju Hanafi (2009) opisuje kao “prostorocid” [spaciocide]

<sup>10</sup> “autonomous liberal subjects and immature subjects”

<sup>11</sup> “the uprooted body [...] ready to blow

<sup>12</sup> “passionate identification”

## ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Možete da pročitate deset debelih tomova o istoriji islama od njegovog postanja, i ništa nećete shvatiti od onoga šta se dešava u Alžiru. Pročitajte trideset stranica o kolonizaciji i dekolonizaciji, i shvatićete mnogo bolje.

– Amin Maluf (2016, 73)

Analiza prozних djela u prethodnim poglavljima počivala je na pretpostavci da *11. septembar*, slično sukobu u Alžiru, nije moguće tumačiti kao sukob islama i Zapada kao apstraktnih ideja među kojima je u savremenoj stvarnosti nemoguće iskopati rovove i utvrditi linije razgraničenja. Pokušaj kritičkog promišljanja *11. septembra* u ovoj studiji kao reprezentativne manifestacije šire paradigme globalnih kriza i tenzija na pragu novog vijeka, ali prevashodno odraza nedostatka jasne političke artikulacije nezadovoljstva na koje samoubilačko nasilje ukazuje, oslonjen je na narative kojima se istupilo iz zadatih okvira tumačenja samoubilačkog nasilja i “rata protiv terorizma” unutar “fobipolitičke” (Fuzaro, 2022) *post-9/11* paradigme nekompatibilnih civilizacijskih kategorija, kao i na one koji u deklarativnim kontranarativima etabliranoj fobipolitičkoj prepoznaju tendencije delegitimisanja i reduktivnog poimanja samoubilačkog nasilja kao krunskog dokaza “krize islama”, odnosno manipulativne ideološke premoći “loših muslimana” u odnosu na “dobre”. Ovakvo promišljanje, pritom, nema za cilj da još jednom ukaže na opšta mjesta o “islam u religiji mira” ili neophodnosti razlikovanja religije i njenih tumača, nego da se, kako ističe Arun Kundnani (2014), samoubilačko nasilje sagleda unutar specifičnog konteksta u kome nastaje i tako se propita ekskluzivitet “neobuzdane

ideologije”<sup>1</sup> u njegovoj genezi, kao i teologije i “zagriženosti religijske terminologije” (Kepel, 2003, 104)<sup>2</sup> kao primarnog instrumentarijuma njegove interpretacije.

Citati kojima je otvorena ova studija saželi su potencijalno produktivnu krizu razumijevanja *11. septembra*, kao i činjenicu da su se napadi odigrali u svijetu “bez kompasa” (Maluf, 2009, 11), u stanju trijumfalističkog stupora kraja historije i rastakanja solidnih paradigmi društvene organizacije (Bauman, 2011, 11), što je uslovalo šok spoznaje ubilačkog nezadovoljstva novoustoličenim poretkom bez alternative, sa svekolikom privlačnošću svojih sloboda koje je nemoguće ne željeti, kao i paralizu u formulisanju odgovora na brojna pitanja koja su napadi otvorili. Nadomjestak za izgubljeni kompas svijet je pronašao u ponovnoj uspostavi hladnoratovske binarne logike u kojoj su samo akteri bili drugačiji: sa jedne strane su bili “slobodoljubivi” i trijumfom osokoljeni vinovnici svekolikih procesa ustoličenja neoliberalnog poretka, a sa druge oni koji su tu slobodu iz “nepoznatog” razloga mrzili. Na njih je ranjena strana ustremila osvetnički prezir, smještajući ih, kao i hladnoratovske neprijatelje, van svog sistema vrijednosti, te ih uzimajući za “psihopatske ubojice čija »glad za krvlju« proizilazi iz lične ili kulturne patologije,” zatvarajući tako oči za razumijevanje ovih napada i poruke koju su odaslali neophodnog “historijskog, političkog i ekonomskog konteksta koji je pothranjivao i njegovao njihovu apsolutnu moralnu svrhu” (Scraton, 2002, 2).<sup>3</sup>

U svijetu bez kompasa je sa vremenskom distancom od napada rasla i glad za “zamišljanjem” (Furedi, 32) kojim bi se otvorila vrata percepcije i shvatanja narečenih konteksta te se izašlo iz začaranog kruga napada i odmazde “dobrih” protiv “loših” (Scraton, 3).<sup>4</sup> Uvodna razmatranja ove studije su se tako fokusirala na neke od prvih eksplanatornih narativa o *11. septembru* koji su, poput DeLilovog, srušene zgrade Svjetskog trgovinskog centra ili oštećeni Pentagon, vidjeli kao simbole američke ekonomske i vojne nadmoći u svijetu. S tim u vezi, na Ameriku kao metu napada se je u ostatku rada gledalo ne kao na suverenu državu, već kao simbol i svojevrsno ishodište poretka na čijem je čelu, pa je takva Amerika, kako tvrdi Fanon, tumačena kao usavršena verzija evropskog imperijalnog projekta, “gdje

su nedostaci, bolesti i nečovječnosti dosegli užasne razmjere" (u Mikecin, 1973, 232). Romani Jasmine Kadre *Atentat* i *Bagdadske sirene* o samoubilačkom nasilju na području Palestine/Izraela i Iraka ukazali su upravo na ove mračne strane "svjetionika demokratije" kroz sagledavanje neljudskih uslova koji rađaju očajnike koji svojim tijelima kao bombama pokušavaju vratiti ljudski dignitet svojim zajednicama.

Univerzalna nacija, Amerika, predvodnik je globalne Imperije kao, kako je vide Hart i Negri, suštinski nove postkolonijalne i postimperijalne paradigme nadnacionalne organizacije političke i ekonomske moći (8–9), u čijim okvirima su pomućena teritorijalna razgraničenja između "unutra" i "van", karakteristična za imperijalističku fazu koja joj prethodi. Takvu Ameriku u svom romanu *Nerado fundamentalista* predstavlja Mohsin Hamid, ukazujući na pogrešnost percepcije kojom se fundamentalisti ili napadači od 11. septembra smještaju van napadnutog teritorija koji se brani. Fundamentalisti su, ističe Hamid, među nama, i to ne zahvaljujući lukavoj infiltraciji u naša društva kroz dijasporske zajednice ili zahvaljujući labavim migracionim politikama, nego upravo zbog prirode Imperije pod čijim okriljem, sistemom vrijednosti i pravilima žive i oni van američke teritorije. Legitimitet Imperije Hamid u svom romanu osporava ponovo ukazujući na aroganciju i neosjetljivost kojom on u svoj poredak inkorporira pojedince i zajednice, vođen fundamentalnim načelom profita na koje ne utiče prostor i vrijeme i predstavljajući poredak kao ideal bez alternative. Time se Imperija ne uspijeva distancirati od fundamentalizma kao od sopstvene drugosti, nego je, suštinskom istovjetnošću sopstvene prakse i streljenja sa fundamentalističkim, izjednačena sa onima koje diskredituje i stavlja van svog zakona.

Unutar globalne imperije tako niti jedan problem, kako ističe Maluf, "ne ostaje striktno lokalni" (2009, 165), pretvarajući tamošnje ili krize drugih u goruća pitanja zapadnih društava i kroz dijasporizaciju kao jednu od najjasnijih manifestacija savremene poroznosti granica među "sukobljenim civilizacijama", odnosno imperijalne odlike permanentnog mrežnog toka ljudi, rada i ideja. Dijaspore tako može poslužiti i kao svojevrsna platforma za sagledavanje globalnih procesa u komprimiranom obliku, kao što je

pokazala analiza Sahotinog romana i Huseinovog memoara, sa kojima je i započeta analiza vjerskog ekstremizma i terorizma. Nepovjerenje i ogorčenost, vidjeli smo u ovim romanima, često karakteriše i unutrašnje stanje svijesti pripadnika druge ili treće generacije, kod kojih granice među identitetima nije moguće utvrditi, što samoubistvo ili ubistvo iz časti čini “konačnim rješenjem” (i) unutrašnjeg konflikta kroz prevenciju kontaminacije “čistog” identiteta, definisanog pod uticajem grupa koje, za razliku od njegove domovine, kod pojedinca stvaraju osjećaj pripadnosti, digniteta i sopstvenog značaja.

Bez obzira na prostorni kontekst radnje analiziranih tekstova, vjerski ekstremizam i samoubilački terorizam se javlja kao terapijska suprotnost iskustvu poniženja bilo da se radi o okupaciji, gubitku, imigrantskom nepovjerenju ili poljuljanom osjećanju sopstvenog značaja. Likovi romana pomenuti u ovom radu su se, svaki/a na svoj način, suočili sa onim što Maluf opisuje kao “[i]skušenje provalije” koje je, u najširem smislu, jedna od ključnih odlika fluidne epohe u kojoj živimo, te ih je moguće razumjeti kao:

[...] osobe [koje] predstavljaju samo usijani fitilj jednog džinovskog bureta očajanja. Stotine miliona naših savremenika, u muslimanskom svetu i drugde, osećaju isto iskušenje, kojem se ogromna većina, na svu sreću, čuva da ne podlegne.

Njihov očaj ne prouzrokuje toliko izjedanje zbog siromaštva koliko izjedanje zbog poniženja i beznačajnosti, ono osećanje da nemaju svoje mesto u svetu u kojem žive, da su u njemu samo gubitnici, potlačeni, isključeni; zato oni sanjaju da povare tu svetkovinu na koju nisu pozvani. (Maluf, 2009, 264)

Jasna stoga postaje kompleksnost korijenskih uzroka samoubilačkog terorizma koji ne određuju samo geopolitički tokovi, siromaštvo, migrantska melanholija, nego mnogo šire stanje poniženosti koje jasno upućuje na zaključak da iskušenje provalije nije endemska odlika muslimanskog svijeta. Jednako tako kao što Imperija pobjednika nije sinonim za Ameriku, kontraimperiju (Paić, 2007, 144) gubitnika globalnih procesa nije moguće jednoznačno opisati kao islamistički antiamerikanizam, koji je samo jedna njena goruća manifestacija. Uzevši u obzir Habermasovu karakterizaciju

terorizma kao "komunikacijske patologije," može se reći da je terorizam potrebno sagledati u svijetu koji, kako tvrdi Zorica Tomić, sve manje definišu klasična ideološka razvrstavanja, poput "bijelo" i "obojeno", "Istok" i "Zapad", "centar" i "periferija", razvijeni i nerazvijeni, desni i lijevi, itd., u korist, kako ga naziva, "globalnog infekta medija", koji novi svijet dijeli na one sa i bez glasa u medijskom prostoru komunikacije (Tomić, 13). Terorizam za mnoge, kao što su pokazala analizirana djela, predstavlja očajnički način oglašavanja sopstvenog očaja i ogorčenosti u svijetu koji taj očaj generiše i koji mnogima ne daje prostor ni za kakvu alternativu. Trenutak samoubilačke eksplozije jeste i trenutak rušenja barijera vidnog polja, izvan kojih postoji vapijuća prekarnost, nevidljiva u medijskim predstavljajima (Butler, 150).

Revidirana verzija doktorske disertacije koju sam odbranio 2014. godine, a čiji je naslov sugerisao da je terorizam trauma novog milenijuma, u pojedinim fazama pripreme činila mi se zakašnjelom, imajući na umu da je zapadna fascinacija prijetnjom terorizma dosegla stadijum svojevrsnog "zamora džihadizmom" (Roy van Zuijdewijn i Bakker, 2023),<sup>5</sup> pa je fobio-političko oblikovanje javnog mnijenja na Zapadu od početka ove decenije primarno počivalo na globalnoj pandemiji koronavirusa, velikom resetu, novoj normalnosti, a onda i ruskoj invaziji na Ukrajinu, podizanju nove gvozdene zavjese i prijetnjama nuklearnim sukobom. U proteklih nekoliko mjeseci, međutim, medijski prostor ispunjavaju vijesti o izraelskoj verziji "rata protiv terorizma" nakon oktobarskih napada, koje su Izraelci opisali kao svoj *11. septembar* (Satloff, 2023), a pažnja je trenutno usmjerena i na posljedice i uzroke napada u Moskvi, za koje je odgovornost preuzela grana ISIL-a. Značaj djela koja su analizirana u ovoj studiji tako je nanovo prepoznat ne samo u ratnim dešavanjima, nego i u imperativu "neslaganja" i gradnje "opozicione svijesti" (Fuzaro, 242 – 243) kao vezivnog materijala sveobuhvatne kulturne borbe za "izlazak iz sveopšteg kognitivnog lokdauna" (ibid., 242) bez obzira na to da li se on nameće pod izgovorom ratne, ekonomske, ekološke ili sanitarne prijetnje. Napadi od i nakon 11. septembra 2001. ne artikulišu nikakvu tanatofanatičnu fascinaciju smrću i ubijanjem kao suštinskom političkom alternativom dominantnom poretku.



Oni, međutim, jesu ubilački “afazični” (Fuzaro, 93) simptom ne samo nezadovoljstva statusom gubitnika u različitim globalnim procesima, nego i “etičkog vakuuma neoliberalizma” (Temelkuran, 2019, 131). Čitanjem izabranih tekstova u ovoj studiji nastojao sam pružiti doprinos razumijevanju čina samoubilačkog nasilja kao apoteoze tog nezadovoljstva i tragičnog završetka traganja za alternativom ispraznosti u raznolikim stvarnostima dobrobrano lišenim etičkih koordinata. Zajedničko svim analiziranim romanima jeste da, sa jedne strane, pružaju nadu da ubilački ekstremizam ne mora odnijeti prevagu ali, sa druge, njihova vizija humanizma ukazuje na to da je biološki život, lišen slobode, samoljublja i dostojanstva, tek “mrtvački život” (Fuzaro, 249) čije očuvanje ne treba nužno knjižiti kao *happy end*.

## BILJEŠKE

- 1 "unrestrained ideology"
- 2 "the fervour of religious terminology"
- 3 "Psychopathic killers, whose 'lust for blood' emanates from individual or cultural pathology"; "historical, political and economic contexts which fed and nurtured their absolute moral purpose"
- 4 "good folks" and "bad folks"
- 5 "jihadism fatigue"

## BIBLIOGRAFIJA

- Abbas, Tahir (2007), „Muslim Minorities in Britain: Integration, Multiculturalism and Radicalism in the Post-7/7 Period“, *Journal of Intercultural Studies* 28 (3), 287–300.
- Abel, Marco (2003), „Don DeLillo’s »In the Ruins of the Future«: Literature, Images, and the Rhetoric of Seeing 9/11“, *PMLA* 118 (5), 1236–1250.
- Afzal-Khan, Fawzia (2021), „The Politics of Pity and the Individual Heroine Syndrome: Mukhtaran Mai and Malal Yousufzai of Pakistan“, u: Qaisar Abbas, Farooq Sulehria (ur.) *From Terrorism to Television: Dynamics of Media, State, and Society in Pakistan*, London – New York: Routledge, 61–82.
- Alam, Haled Fuad (2012), *Globalni islam*, prev. Anđela Milivojević, Beograd: Službeni glasnik.
- Alam, Haled Fuad (2015), *Džihadista iz susedstva: Islamska država pred našim vratima*, prev. Jelena Tanasković, Beograd: Evro Giunti.
- Alexander, Jeffrey (2004), „Toward a Theory of Cultural Trauma“, u: Jeffrey Alexander et al. (ur.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkley – Los Angeles – London: University of California Press, 1–30.
- Ali, Tariq (2002), *The Clash of Fundamentalisms*, London – New York: Verso.
- Almond, Gabriel A., Appleby, Scott R, Sivan, Emanuel (2003), *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Almond, Ian (2010), *Representations of Islam in Western Thought*, Sarajevo: Centar za napredne studije.
- Aly, Waleed (2007), „The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw and Why I Left“, *The Age*, dostupno na <https://www.theage.com.au/entertainment/books/the-islamist-why-i-joined-radical-islam-in-britain-what-i-saw-and-why-i-left-20070821-ge5mx0.html> (pristupljeno 21. avgusta 2023).
- Alschuler, Lawrence (2011), „Islamism and Fanaticism: A Jungian Psychopolitical Analysis“, *Psychotherapy and Politics International* 9 (2), 134–153.
- Amis, Martin (2008), „The Last Days of Muhammad Atta“, u: *The Second Plane*, London: Vintage Books, 95–124.

- Amis, Martin (2008), „Terror and Boredom: The Dependent Mind“, u: *The Second Plane* London: Vintage Books, 47–94.
- Amis, Martin (2008), „The Second Plane“, u: *The Second Plane*, London: Vintage Books, 3–10.
- Appiah, Kwame Anthony (2003), „The Postcolonial and the Postmodern“, u: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (ur.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge, 119–124.
- Asad, Talal (2007), *On Suicide Bombing*, New York: Columbia University Press.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (2001), *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, London – New York, Routledge.
- Asthana, Anushka (2007), „A True Islamic Voice“, *The Guardian*, dostupno na: <https://www.theguardian.com/books/2007/may/06/politics> (pristupljeno 21. avgusta 2023).
- Atran, Scott (2006), „The Moral Logic and Growth of Suicide Terrorism“, *The Washington Quarterly* 20 (2), 127–147.
- Batler, Džudit (2012), *Psihički život moći: Teorije pokoravanja*, prev. Vesna Bogojević et al, Beograd: Centar za medije i komunikacije.
- Bauman, Zigmunt (2010), *Fluidni strah*, prev. Siniša Božović i Nataša Mrdak, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bauman, Zigmunt (2011), *Culture in a Liquid Modern World*, prev. Lydia Bauman, Cambridge – Malden, MA: Polity.
- Bauman, Zigmunt, Donskis, Leonidas (2013) *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Cambridge – Malden, MA: Polity.
- Bauman, Zigmunt, Donskis, Leonidas (2016) *Liquid Evil*, Cambridge – Malden, MA: Polity.
- Baxter, Kylie (2006), „From Migrants to Citizens: Muslims in Britain 1950s-1990s2, *Immigrants and Minorities* 24 (2), 164–192.
- Berger, Piter L. (2008), *Desekularizacija sveta*, prev. Minja Janković, Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Bergland, Betty (1994), „Postmodernism and the Autobiographical Subject: Reconstructing the »Other«“, u: Kathleen Ashley, Leigh Gilmore, Gerald Peters (ur.), *Autobiography & Postmodernism*, Amherst: The University of Massachusetts Press, elektronska knjiga.
- Biti, Vladimir (2000), *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Zagreb: Matica hrvatska.

- Boehmer, Elleke, Morton, Stephen (2010), „Introduction: Terror and the Postcolonial“, u: Elleke Boehmer i Stephen Morton (ur.), *Terror and the Postcolonial*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1–24.
- Borradori, Giovanna (2003), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago - London: The University of Chicago Press.
- Bouattia, Malia (2021), „The Quilliam Foundation has closed but its toxic legacy remains“, *Aljazeera*, dostupno na <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/4/20/the-quilliam-foundation-has-closed-but-its-toxic-legacy-remains> (pristupljeno 17. septembra 2023).
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London – New York: Verso.
- Chambers, Claire (2019), *Making Sense of Contemporary British Muslim Novels*, London: Palgrave Macmillan.
- Chomsky, Noam (2006), *Imperijalne težnje: Razgovori o svijetu nakon 11.09.*, prev. Višeslav Krinić, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Cummins, Anthony (2024), „Sunjeev Sahota: »I’ve always been in labour movements – but I’m critical of identity politics«, *The Guardian*, dostupno na <https://www.theguardian.com/books/2024/apr/13/sunjeev-sahota-ive-always-been-in-labour-movements-but-im-critical-of-identity-politics-the-spoiled-heart> (pristupljeno 15. Aprila 2024).
- Dabashi, Hamid (2008), *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London – New York: Routledge.
- Dabashi, Hamid (2011), *Brown Skin, White Masks*, New York: Pluto Press.
- Davis, Walter A. (2006), *Death’s Kingdom: The American Psyche since 9/11*, London – Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- DeLillo, Don (2001), „In the Ruins of the Future: Reflections on Terror and Loss in the Shadow of September“, *Harper’s Magazine*, December 2001, 33–40.
- Deckard, Sharae (2013), „Nothing Is Truly Hidden: Visibility, Aesthetics and Yasmina Khadra’s Detective Fiction“, *Journal of Postcolonial Writing* 49 (1), 74–86.
- Dufour, Dany-Robert (2017). „Modern Subjectivity/Post-Modern Subjectivity“, u: Kieran Keohane, Anders Petersen and Bert van den Bergh (ur.), *Late Modern Subjectivity and Its Discontents*, Oxon, OX: Routledge, 8–23.
- Eagleton, Terry (2005), *Holy Terror*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Egerton, Frazer (2011), *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Euben, Roxanne (1999), *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Fanon, Frantz (1973), *Prezreni na svijetu*, prev. Vera Frangeš, Zagreb: Stvarnost.
- Feehily, Gerry (2006), „Yasmina Khadra: tools in the war for truth“, *The Independent*, dostupno na <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/features/yasmina-khadra-tools-in-the-war-for-truth-406905.html> (pristupljeno 23. septembra 2023).
- Fierke, Karin M. (2013), *Political Self-Sacrifice: Agency, Body and Emotion in International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (2001), „Mourning and Melancholia“, u: Alix Strachey, James Strachey, Alan Tyson (ur.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. XIV: On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, prev. James Strachey, London: The Hogarth Press & The Institute of Psychoanalysis, 237–258.
- Furedi, Frank (2009), *Poziv na teror*, prev. Srećko Horvat, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Fuzaro, Dijego (2022), *Globalni udar: Terapeutski kapitalizam i Veliki reset*, prev. Konstantin Dragaš, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Ganzer, Danijele (2021), *Imperija SAD: Beskrupulozna svetska sila*, prev. Nikola Jordanov, Beograd; Laguna.
- Gardner, Rene Lee (n.d.), „Female (Em)Bodied Justice: Terrorism, Self-Sacrifice, and the Joint Primacy of Gender and Nationality“, dostupno na: <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1051&context=revisoning>, pristupljeno 26. aprila 2024.
- Gray, Richard (2011), *After the Fall: American Literature Since 9/11*, Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell.
- Gregory, Derek (2004), „Palestine and the »War on Terror«,“ *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24 (1), 183–195.
- Griffin, Roger (2012), *Terrorist's Creed: Fanatical Violence and the Human Need for Meaning*, Basingstoke, New Hampshire – New York: Palgrave Macmillan. elektronska knjiga.
- Haleem, Irm (2012), *The Essence of Islamist Extremism*, London and New York: Routledge.
- Halwani, Raja, Kapitan, Tomis (2008), *The Israeli-Palestinian Conflict: Philosophical Essays on Self-Determination, Terrorism and the One-State Solution*, London: Palgrave Macmillan.
- Hamid, Mohsin (2010), *Nerado fundamentalista*, prev. Nura Dika Kapić, Sarajevo: Šahinpašić.
- Hanafi, Sari (2009), „Spacio-cide: colonial politics, invisibility and rezoning in Palestinian territory“, *Contemporary Arab Affairs* 2 (1), 106–121.

- Hardt, Michael, Negri, Antonio (2002), *Empire*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press.
- Hartnell, Anna (2010), „Moving through America: Race, Place and Resistance in Mohsin Hamid’s *The Reluctant Fundamentalist*“, *Journal of Postcolonial writing* 46 (3), 336–348. DOI: 10.1080/17449855.2010.482407
- Hasan, Mehdi (2009), „Ed Husain versus Melanie Phillips: Former Islamist stand up to Islamist obsessive“, *The New Statesman*, dostupno na <https://www.newstatesman.com/politics/2009/10/israel-islamist-british> (pristupljeno 21. avgusta 2023).
- Hatim, Yahia (2021), „Algeria’s Yasmina Khadra Accuses Morocco’s Tahar Ben Jelloun of Sabotage“, *Morocco World News*, dostupno na <https://www.morocroworldnews.com/2021/02/334436/algerias-yasmina-khadra-accuses-moroccos-tahar-ben-jelloun-of-sabotage> (pristupljeno 13. novembra 2023).
- Houen, Alex (2010), „Sacrificial Militancy and the Wars around Terror“, u: Elleke Boehmer i Stephen Morton (ur.), *Terror and the Postcolonial*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 113–140 .
- Hroub, Khaled (2010), „Introduction“, u: Khaled Hroub (ur.), *Political Islam: Context versus Ideology*, London: SAQI, 9–19.
- Husain, Ed (2007), *The Islamist: Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left*, London: Penguin Books.
- Husain, Ed (2008), *Islamista: zašto sam se pridružio radikalnom islamističkom pokretu u Britaniji, sa čim sam se sve susreo i zašto sam ga napustio*, prev. Aleksandra Nikšić, Beograd: Samizdat B92.
- Imtiaz, S.M. Atif (2011), *Wandering Lonely in a Crowd: Reflections on the Muslim Condition in the West*, Markfield: Kube Publishing.
- JanMohamed, Abdul R. (2005), *The Death-Bound Subject: Richard Wright’s Archaeology of Death*, Durham and London: Duke University Press.
- Johnson, Chalmers (2004), *Blowback: The Consequences of American Empire*, New York: Metropolitan Books/Henry Holad and Company. elektronska knjiga.
- Juergensmeyer, Mark (2008), „Martyrdom and Sacrifice in a Time of Terror“, *Social Research* 75 (2), 417–434.
- Kadra, Jasmina (2010). *Atentat*, prev. Melita Logo-Milutinović, Beograd: Čarobna knjiga.
- Katnić-Bakaršić, Marina (2006), „M. M. Bahtin – Vizionarski teoretičar dijalogizma i karnevalizacije“, u: Zdenko Lešić (ur.), *Suvremena tumačenja književnosti*, Sarajevo: Sarajevo Publishing, 128–145.
- Kauffman, Linda S. (2008), „The Wake of Terror: Don DeLillo’s »In the Ruins of the Future«, »Baader-Meinhof« and *Falling Man*“, *Modern Fiction Studies* 54 (2), 353–377.

- Kearney, Richard (2009), *O pričama*, prev. Martina Čičin-Šain, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Keniston, Ann, Quinn, Jean Follansbee (2008), „Introduction: Representing 9/11 – Literature and Resistance“, u: Ann Keniston and Jean Follansbee Quinn (ur.), *Literature after 9/11*, New York: Routledge, 1–15.
- Kepel, Gilles (2003), „The Origins and Development of the Jihadist Movement: From Anti-Communism to Terrorism“, *Asian Affairs* 34 (2), 91–108.
- Kepel, Gilles (2017), *Terror in France: The Rise of Jihad in the West*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, elektronska knjiga.
- Khadra, Yasmina (2010), *Bagdadske sirene*, prev. Marko Gregorić, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Khoja-Moolji, Shenila (2015), „(De)(Re) Territorialization of Muslim Collectivities“, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 35 (3), 539–556, DOI: 10.1215/1089201x-3426397.
- Kruglanski, Arie W., Orehek, Edward (2011), „The Role of the Quest for Personal Significance in Motivating Terrorism“, u: Joseph P. Forgas, Arie W. Kruglanski i Kipling D. Williams (ur.) *The Psychology of Social Conflict and Aggression*, New York – London: Psychology Press, 153–164.
- Kulenović, Tarik (2008), *Politički islam*, Zagreb: V.B.Z.
- Kumar, Deepa (2012), *Islamophobia and the Politics of Empire*, Chicago, IL: Haymarket Books. elektronska knjiga.
- Kundnani, Arun (2008), „Islamism and the Roots of Liberal Rage“, *Race Class* 50 (40), 40–68.
- Kundnani, Arun (2014), *The Muslims Are Coming: Islamophobia, Extremism, and the Domestic War on Terror*, London – New York, Verso.
- Lau, Lisa, Mendes, Ana Cristina (2016), „Post-9/11 Re-Orientalism: Confrontation and Conciliation in Mohsin Hamid’s and Mira Nair’s The Reluctant Fundamentalist“, *The Journal of Commonwealth Literature*, 1–14.
- Lewis, Bernard (2004), *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, London: Phoenix.
- Liders, Mihael (2016), *Ko seje vetar: Šta su zapadni političari uradili na Orijentu*, prev. Nikola B. Cvetković, Beograd; Laguna.
- Lugo, Luis (2006), „Islam and the West: A Conversation with Bernerd Lewis. Pew Research Center“, dostupno na <https://www.pewresearch.org/religion/2006/04/27/islam-and-the-west-a-conversation-with-bernard-lewis/> (pristupljeno 17. marta 2024).
- Mackenthun, Gesa (2000), „America’s Troubled Postcoloniality: Some Reflections from Abroad“, *Discourse* 22 (3), 34–45.



- Maluf, Amin (2009), *Poremećenost sveta*, prev. Vesna Cakeljić, Beograd: Laguna.
- Maluf, Amin (2016), *Ubilački identiteti: Nasilje i potreba za pripadanjem*, prev. Vesna Cakeljić, Beograd: Laguna.
- Mamdani, Mahmood (2002), „Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism“, *American Anthropologist* 104 (3), 766–775.
- Mbembe, Achille (2003), „Necropolitics“, prev. Libby Meintjes, *Public Culture* 15 (1), 11–40.
- MekKvilan, Martin (2008), *Tekstualni aktivizam: Dekonstrukcija posle „11. septembra“*, prev. Đorđe Čolić, Beograd: Beogradski krug i Centar za medije i komunikacije.
- Mendes, Ana Cristina (2019), „Sunjeev Sahota’s Fictions of Failed Cosmopolitan Conviviality“, u: Aleksandar Stević, Philip Tsang (ur.), *The Limits of Cosmopolitanism: Globalization and Its Discontents in Contemporary Literature*, New York – London: Routledge, 53–69.
- Mikecin, Vjekoslav (1973), „Život i djelo Frantza Fanona“, Pogovor *Prezrenim na svijetu*, Zagreb: Stvarnost, 205–234.
- Modood, Tariq (1990a), „Muslims, Race and Equality in Britain: Some post-Rushdie Affair Reflections“, *Third Text* 4 (11), 127–134, DOI: 10.1080/09528829008576269.
- Modood, Tariq (1990b), „British Asian Muslims and the Rushdie Affair“, *Political Quarterly* 61 (2), 143–160.
- Modud, Tarik (2003), „Britansko-azijski identitet: nešto staro, nešto pozajmljeno, nešto novo“, u: Dejvid Morli, Kevin Robins (ur.), *Britanske studije kulture*, prev. Ivan Parnović, Srđan Simonović, Ljiljana Marković, Beograd: Geopoetika, 76–87.
- Morey, Peter (2011), „The Rules of the Game Have Changed: Mohsin Hamid’s The Reluctant Fundamentalist and post-9/11 fiction“, *Journal of Postcolonial Writing* 47 (2), 135–146, DOI: 10.1080/17449855.2011.557184
- Morrison, Jago (2020), „Jihadi Fiction: Radicalisation Narratives in the Contemporary Novel“, u: Tony Hughes-d’Aeth, Golnar Nabizadeh (ur.), *Fiction in the Age of Risk*, London: Routledge, 129–146.
- Munos, Delphine (2012), „Possessed by Whiteness: Interracial Affiliations and Racial Melancholia in Mohsin Hamid’s The Reluctant Fundamentalist“, *Journal of Postcolonial Writing* 48 (4), 396–405, DOI: 10.1080/17449855.2011.633014
- Murray, Stuart J. (2006), „Thanatopolitics: On the Use of Death for Mobilizing Political Life“, *Polygraph* 18, 191–215.
- Oliver, Sophie (2010), „Dehumanization: Perceiving the Body as (In)Human“, u: Paulus Kaufmann et al. (ur.), *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, London – New York: Springer, 85–98.
- Paić, Žarko (2007), *Traume razlika*, Zagreb: Meandar.

- Piven, Jerry S. (2008), „Psychological, Theological and Thanatological Aspects of Suicidal Terrorism“, *Case Western Reserve Journal of International Law* 39 (3), 731–758.
- Rothberg, Michael (2008), „Seeing Terror, Feeling Art: Public and Private in Post-9/11 Literature“, u: Ann Keniston, Jean Follansbee Quinn (ur.), *Literature after 9/11*, New York: Routledge, 123–142.
- Roy, Arundhati (2004), *The Ordinary Person's Guide to Empire*, London: Harper Perennial.
- Roy, Olivier (2017), *Jihad and Death: The Global appeal of Islamic State*, London: Hurst Publishers Ltd, elektronska knjiga.
- Roy van Zuijdewijn, Jeanine de, Bakker, Edwin (2023), „Twenty years of countering jihadism in Western Europe: from the shock of 9/11 to »jihadism fatigue«, *Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism* 18 (4), 421–434. DOI: 10.1080/18335330.2023.2200411 .
- Sadaf, Shazia (2017), „I Am Malala: Human Rights and the Politics of Production, Marketing and Reception of the Post 9/11 Memoir“, *Interventions*, 1–17, DOI:10.1080/1369801X.2017.1347053.
- Sahota, Sunjeev (2011), *Ours Are the Streets*, Basingstoke – Oxford: Picador.
- Said, Edward W. (1997), *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, London: Vintage.
- San Juan JR, Epifanio (2002), „The Poverty of Postcolonialism“, *Pretexts: Literary and Cultural Studies* 11 (1), 57–74.
- Sardar, Ziauddin, Davies, Merryl Wyn (2003), *Zašto ljudi mrze Ameriku?*, prev. Jagoda Splivalo Rusan, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Sardar, Ziauddin (2007), „The Islamist by Ed Husain; Journey into Islam by Akbar Ahmed“, *The Independent*, dostupno na <https://web.archive.org/web/20070914202411/http://arts.independent.co.uk/books/reviews/article2600334.ece> (pristupljeno 21. avgusta 2023).
- Satloff, Robert (2023), „Why 10/7 Was Worse for Israel Than 9/11 Was for America“, *The Washington Institute for Near East Policy*, dostupno na <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/why-107-was-worse-israel-911-was-america> (pristupljeno 10. decembra 2023).
- Scraton, Phil (2002), „Introduction: Witnessing »Terror«, Anticipating »War«, u: Phil Scraton (ur.), *Beyond September 11: An Anthology of Dissent*, London – Sterling, VA: Pluto Press, 1–19.
- Seidler, Victor Jeleniewski (2007), *Urban Fears and Global Terrors: Citizenship, Multicultures and Belongings after 7/7*, Oxon: Routledge.

- Sen, Amartya (2008), „Social Identity and Political Violence“, u: Ibrahim A. Karawan, Wayne McCormack, Stephen E. Reynolds (ur.), *Values and Violence: Intangible Aspects of Terrorism*, vol. 4, Salt Lake City: Springer, 3–14.
- Smelser, Neil J. (2004), „September 11, 2001 as Cultural Trauma“, u: Jeffrey Alexander et al. (ur.), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkley – Los Angeles – London: University of California Press, 264–282.
- Smith, Sidonie, Watson, Julia (2001), *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, Minneapolis - London: University of Minnesota Press.
- Somers, Margaret, Block, Fred (2005), „From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate“, *American Sociological Review* 70 (2), 260–287.
- Sosis, Richard, Alcorta, Candace S. (2006), „Militants and Martyrs: Evolutionary Perspectives on Religion and Terrorism“, u: Refer Sagarin, Terrence Taylor (ur.), *Natural Security: A Darwinian Approach to a Dangerous World*, Berkley: University of California Press, 105–124.
- Stein, Ruth (2010), *For the Love of the Father: A Psychoanalytic Study of Religious Terrorism*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Šnel, Ralf (2008), *Leksikon savremene kulture: Teme i teorije, oblici i institucije od 1945. do danas*, prev. Spomenka Krajčević et al., Beograd: Plato.
- Tagma, Halit Mustafa (2009), „Homo Sacer vs. Homo Soccer Mom: Reading Agamben and Foucault in the War on Terror“, *Alternatives: Global, Local, Political* 34 (4), 407–435.
- Temelkuran, Ece (2019), *Kako ostati bez domovine: Sedam koraka od demokracije do diktature*, prev. Igor Buljan, Zagreb: Naklada Ljevak.
- Tew, Phillip (2007), *The Contemporary British Novel*, London – New York: Continuum International Publishing Group.
- The Asian Writer (2011), Interview with Sunjeev Sahota, dostupno na: <http://theasianwriter.co.uk/2011/03/sunjeev-sahota-2/> (pristupljeno 3. februara 2024).
- Tomić, Zorica (2008), *New\$ Age*, Beograd: Službeni glasnik.
- Todorov, Cvetan (2014), *Strah od varvara: S one strane sudara civilizacija*, drugo izdanje, prev. Jelena Stakić, Loznica: Karpos Books.
- Verluis, Kristiaan (2009), *Out of the Blue: September 11 and the Novel*, New York: Columbia University Press.
- Whitlock, Gillian (2007), *Soft Weapons: Autobiography in Transit*, Chicago – London: University of Chicago Press.
- Whitlock, Gillian (2015), *Postcolonial Life Narratives: Testimonial Transactions*, Oxford – New York: Oxford University Press.

Young, Jock (2007), *The Vertigo of Late Modernity*, Los Angeles – New Delhi – London – Singapore: Sage Publications.

Zinn, Howard (2003), *Terorizam i rat*, prev. Ante A. Ujević, Zagreb: Prometej.

Zulaika, Joseba (2009), *Terrorism: The Self-Fulfilling Prophecy*, Chicago – London: The University of Chicago Press.

## INDEKS IMENA I POJMOVA

- 11. septembar* 7, 8, 12, 15, 18, 19, 23,  
26, 29, 77, 100, 104
- Alam, Haled Fuad 21, 33  
Aleksander, Džefri 8  
Ali, Ajan Hirsi 40, 44  
Ali, Tarik 72, 81  
Amerika 12, 17, 26,  
Apija, Kvame Antoni 19  
Asad, Talal 95  
autobiografija 31, 32  
autobiografski 22, 30-32, 3943, 44, 51
- Batler, Džudit 76-78, 80  
Bauman, Zigmunt 20, 52, 55, 70-72,  
74, 75, 101  
Bemer, Eleke 17  
bombaš samoubica 22, 41, 52, 89
- Čejmbers, Kler 51
- Dabaši, Hamid 7, 9, 20, 25, 30, 40,  
42, 50  
Dejvis, Volter 77, 79, 95  
DeLilo, Don 11, 12, 17, 26, 101  
Derida, Žak 7, 8, 71  
dignitet 24, 64, 84, 85, 89, 95, 102, 103  
Donskis, Leonidas 52, 55, 72
- Ejbel, Marko 11, 13, 16, 30, 45  
Ejmis, Martin 13-16, 18, 27, 30-32, 63  
ekstremizam 10, 14, 19, 24, 25, 28, 31,  
43, 83, 84, 103, 105  
Fanon, Franc 18, 21, 23, 24, 29, 101  
fobiopolitika 8, 100, 104  
fundamentalizam 23, 25, 43, 70-72,  
77, 81, 95, 98, 102  
Furedi, Frank 8, 9, 101  
Fuzaro, Dijego 8, 25, 100, 104, 105
- Grifin, Rodžer 64, 66
- Habermas, Jirgen 12, 79, 103  
Hamid, Mohsin 23, 27, 69-81, 84, 87,  
95, 102  
*Nerado fundamentalista* 23, 27, 49,  
69-71, 76, 79, 87, 102  
Hart, Majkl 17, 28, 71, 72, 74, 102  
Husein, Ed 21, 22, 29, 30, 32-46,  
48-51, 60, 84, 103  
*Islamista* 21, 28, 30-32, 39-41, 43,  
44, 47, 51
- imperijalizam 18, 43, 49, 69  
Irak 19, 21, 23, 24, 27, 29, 42, 54, 55,  
83, 84-86, 92, 102  
islamizam 8, 9, 15, 16, 25, 31-33, 38,  
41-44, 46-51, 75, 84

- Izrael 21, 23, 29, 42, 48, 83-85, 98, 102, 104
- Kadra, Jasmina 24, 29, 83, 84, 87-89, 91-93, 96, 98, 99  
*Atentat* 23, 83, 86, 88, 89, 93, 98, 99, 102  
*Bagdadske sirene* 23, 83-86, 91, 102
- Kepel, Žil 26-29, 38, 47, 101
- kontranarativ 8, 11-13, 16, 18, 22, 25, 30, 40, 51, 69, 83, 100
- Kruglanski, Ari 35, 59
- Kulenović, Tarik 48
- Kumar, Dipa 9, 18, 25, 27, 47, 49, 50
- Kundnani, Arun 30, 32, 40, 41, 44, 49, 100
- Kutib, Sajid 43, 49
- Luis, Bernard 18, 19, 27, 28
- Maluf, Amin 22, 24, 100-103
- Mamdani, Mahmud 10, 25, 28
- Mbembe, Ašil 85, 87, 96, 97
- MekKvilan, Martin 17
- Mendeš, Ana Kristina 52, 69, 76
- modernost 7, 9, 10, 12, 15, 16, 22, 23, 33, 43, 64, 71, 75
- Modud, Tarik 49
- Morton, Stiven 17, 18
- Negri, Antonio 17, 28, 71, 72, 74, 102
- nekropolitika 22, 87
- nomos 35, 57, 58, 64, 66, 68
- nomocidalni 64, 78
- Orehek, Edvard 35, 59
- Palestina 19, 21, 23, 24, 29, 38, 47, 49, 50, 54, 55, 65, 83-85, 89, 95, 96, 98, 102
- politički islam 25, 41-43
- post-9/11* 19, 23, 30, 32, 45, 52, 69, 71, 81, 83, 84, 100
- post-7/7* 21, 52
- rat protiv terorizma 8, 17, 40
- Sahota, Sandživ 21, 52, 53-57, 59-64, 95  
*Ours Are the Streets* 21, 51
- Said, Edvard 18
- samoljublje 22, 35, 37, 46, 51, 55, 56, 58, 59, 105
- Sardar, Ziaudin 20, 40
- Smelser, Nil 8, 10, 12, 20
- Stajm, Rut 33, 35, 38
- sukob civilizacija 9, 10, 16, 28, 40, 84
- Tju, Filip 69
- Todorov, Cvetan 13, 16, 17, 40, 44, 45, 80
- Tomić, Zorica 72, 104
- Velika Britanija 20-22, 33, 34, 38, 39-42, 45, 48-50, 86
- Verslujs, Kristijan 14, 31, 45
- Vitlok, Gilian 32
- Zapad 7, 8, 10, 16, 17-23, 25, 26, 29, 32, 37, 39, 40, 43, 47, 49, 52, 69, 84, 92, 100, 104

## BIOGRAFIJA AUTORA

Faruk Bajraktarević je docent na Odsjeku za anglistiku Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, gdje radi od 2007. godine. Doktorirao je 2014. godine sa disertacijom koja se bavi književnim preispitivanjima dominantnih predstavljanja radikalizma i (samoubilačkog) terorizma u anglofonoj i frankofonoj prozi nakon 11. septembra 2001. Objavio je niz radova u domaćim i stranim časopisima, primarno se fokusirajući na britanske autore, ali njegovi istraživački interesi uključuju i američku književnost i popularnu kulturu. Uz Kseniju Kondali, urednik je knjige *Critical and Comparative Perspectives on American Studies* (2016).



9 789926 491338